

FILOSOFIA GREACĂ PÎNĂ LA PLATON

I

Partea 1

Redactori-coordonatori

Adelina Piatkowski

Ion Banu

**FILOSOFIA
GREACĂ
PÎNĂ LA
PLATON**



I

Partea 1

Studiu istoric de **I. Baou**

**EDITURA ȘTIINȚIFICĂ ȘI ENCICLOPEDICĂ
BUCUREȘTI, 1979**

**Colecție îngrijită de
IDEL SEGALL**

**Coperta și supracoperta colecției :
VAL MUNTEANU**

TABLA DE MATERII

Colaboratori	VI
Cuvint înainte	VII
Lista colaborărilor	XI
ION BANU <i>Studiu istoric</i>	XV

TEXTE

1

Secțiunea I: Semnificații în textele începuturilor

Poezia epică, genealogică și didactică

Homer (p. 7), Hesiod (p. 27), Orfeu (p. 49), Musaios (p. 64), Epimenides (p. 71), Pherekydes din Syros (p. 78)

Lirici ai secolului VII

Tyrtalos (p. 87), Alkman (p. 90), Archilochos (p. 92), Mimnermos (p. 94), Semonides din Amorgos (p. 96), Terpandros (p. 97)

Cei „șapte înțelepți”

Kleobulos din Lindos (p. 101), Solon atenianul (p. 102), Chilon lacedemonianul (p. 102), Thales din Milet (p. 103), Pittacos din Lesbos (p. 103), Bias din Priene (p. 104), Periandros din Corint (p. 104)

Lirici ai secolului VI

Alcaios (p. 107), Hybrias (p. 111), Theognis din Megara (p. 112), Solon (p. 121), Phokylides (p. 130), Stesichoros (p. 132), Epicharmos (p. 134)

Secțiunea a II-a: Fizicismul înțelătorilor

Thales (p. 147), Anaximandros (p. 168), Anaximenes (p. 184), Mamercos (n. 194), Hippias din Samos (n. 195), Idaios din Himera (p. 203), Dio-

Colaboratori:

**ION BANU, MARIA MARINESCU-HIMU, MIHAI NASTA,
STELA PETECEL, ADELINA PIATKOWSKI, DIONIS M.
PIPPIDI, ALEXANDRU POESCU, CONSTANTIN SĂN-
DULESCU, FELICIA ȘTEF, MARIANA TÂȚU**

CUVÎNT ÎNAINTE

Volumul de față pune la dispoziția celor interesați, pentru prima oară în limba română, colecția integrală de texte pe temeiul cărora studiem istoria filosofiei grecești pînă la Platon. Această delimitare, care satisface doar în parte comandamentele logico-istorice (din etapa clasică includem doar începuturile) este impusă de un considerent de ordin practic, fortuit: redăm pe filosofii din a căror operă prăpădul distrugător al veacurilor n-a lăsat să subziste decît frînturi și ne oprim la punctul PLATON — primul filosof de la care ni s-au păstrat texte integrale.

Colecția noastră cuprinde atît fragmente din opera pierdută a filosofilor, cît și mențiunile și comentariile antice asupra lor, aflate în tratatele vechilor autori, fie ei filosofi ori doxografi.

Am utilizat într-o considerabilă măsură, ca în toate lucrările similare moderne, opera *Die Fragmente der Vorsokratiker*, a lui Hermann Diels, căruia îi aducem aici recunoscătorul nostru omagiu comemorativ. Magistrala sa construcție, continuată de Walther Kranz, a ajuns azi la a XII-a ediție, de care ne-am slujit și noi.

Totodată însă unghiul de vedere sub care a fost întocmită prezenta reuniune de texte diferă de acela al tuturor colecțiilor asemănătoare de pînă acum, inclusiv aceea întocmită de Diels. Am luat în considerare nu doar pe filosofi, ci *filosofia*. Am inclus așadar tot ceea ce e suscepti-

bil să reliefeze și să hotărânicească în chip mai expresiv filosoficul, văzut în perspectiva formării și dezvoltării lui inițiale în Grecia. Am cuprins deci: *a.* textele care prefigurează sau în care germinează vechea filosofie greacă; *b.* cele ce prezintă un interes filosofic nemijlocit, în opera autorilor ce aparțin — potrivit criteriilor moderne — altor sfere de creație spirituală decât cea filosofică; *c.* textele — mitologice, sapiențiale etc. — prin raport cu care se configurează în mod mai expresiv filosoficul.

Aceste considerente au diriguit și întocmirea studiului istoric ce însoțește volumele de texte, dar o face nu fără omisiuni, în limitele extinderii pe care și-a impus-o.

Autorii vechi au fost grupați, firește, potrivit înrudirilor „de școală”, dar s-a ținut socoteală — nu în cazul filosofilor — și de preceptul ce vizează gradul de maturitate logică a reflecției. A trebuit să procedăm deci, uneori, dacă nu prin încălcarea cronologiei, prin considerarea ei liberă, elastică.

Acolo unde punctul de vedere literar nu a putut fi conciliat cu cel literal, primul a fost jertfit în folosul celui de-al doilea. Ori de câte ori termenii pe care vechii autori i-au folosit, dându-le semnificații particulare sistemului lor — ca *a-peiron*, *logos*, *homoioimerii*, *nous* — sau în cazul unor termeni ce exprimă sensuri proprii culturii grecești, lipsiți de corespondenți în cultura modernă — spre pildă *hybris* — am renunțat la procedeul nefast de a le impune pseudo-echivalenți din lexicul românesc și i-am păstrat în sonoritatea lor originară.

Atunci când, utilizând lucrarea lui Diels-Kranz, ne-am îndepărtat totuși de ea — prin omisiuni ori adaosuri — am păstrat totuși, de regulă, numerotarea de acolo. Numărul unui fragment *Diels-Kranz* circula în lumea de specialitate sub acest indice, devenit un fel de nume propriu. Se explică astfel ceea ce ar putea altminteri să apară o inadvertență în succesiunea numerică a unora din fragmente.

Transpunând în alfabetul nostru vechile nume proprii, nu am procedat în mod unitar; în cazul unor nume devenite într-un chip oarecare familiare, am păstrat transliterația

potrivit deprinderii instaurate, altminteri însă am procedat în conformitate cu fonetica veche greacă. Am scris aşadar Heraclit, iar nu Heracleitos, dar Hekataios, sau Alkmaion, iar nu altfel. Evident, o catalogare strictă, aici, nu e posibilă.

În vederea întocmirii lucrării, am solicitat colaborarea unora din cei mai preţuiţi filologi şi anume conform studiilor de specialitate în care au preferat să se angajeze. În atare condiţii, este firesc ca profilul diferitelor secţiuni ale volumului de faţă să varieze în raport cu modul în care s-au angajat autorii lor în tratarea temelor. Secţiunea şcolii eleate — purtînd titlul „Existenţul absolut” — poartă, evident, pecetea personalităţii ştiinţifice a profesorului D. M. Pippidi, membru corespondent al Academiei R.S.R. Menţionăm în acelaşi sens secţiunea şcolii pythagorice — intitulată „Arithmo-magicul şi armonia” —avînd ca autor pe profesorul M. Nasta. Se observă pe alocuri moduri diferite de interpretare (dealtfel, orice traducere este o interpretare). Coordonatorii nu văd în toate acestea nimic regretabil. Coerenţa lucrării nu a avut astfel nimic de pierdut, cît despre cititori ei nu au decît de profitat.

Acest prim volum cuprinde textele etapei preclasice a filosofiei elene, urmînd ca în volumul II să fie publicate textele existente pînă la dialogurile platoniciene. Vol. I apare în două părţi, din considerente editoriale.

Strădaniile ne-au fost susţinute cu admirabilă dăruire de sine, de către redactorul de carte din partea Editurii, Idel Segall, căruia îi aducem, aici, mulţumirile noastre.

Redactori-coordonatori

Adelina Piatkowski

Ion Banu

LISTA COLABORĂRILOR

(la volumul I partea 1 și a 2-a)

Secțiunea I: SEMNIFICAȚII ÎN TEXTELE ÎNCEPUTURILOR

Poezia epică, genealogică și didactică

Homer : traduceri de GEORGE MURNU; note de ADELINA PIATKOWSKI.

Hesiod : traduceri de ȘTEFAN BEZDECHI și DUMITRU BURTEA; note de A. PIATKOWSKI.

Orfeu ; *Musaios* ; *Epimenides* : traducere și note de FELICIA ȘTEF.

Pherekydes : traducere și note de MARIANA TĂȚU.

Lirici ai secolului VII

Tyrtaios : traduceri de SIMINA NOICA și de A. PIATKOWSKI; note de A. PIATKOWSKI.

Alkman : traducere și note de A. PIATKOWSKI.

Archilochos : traducere de SIMINA NOICA.

Mimnermos : traducere și note de A. PIATKOWSKI.

Semonides : traducere de SIMINA NOICA.

Terpandros : traducere de A. PIATKOWSKI.

Cei „șapte înțelepți”

Kleobulos din Lindos ; *Solon atenianul* ; *Chilon lacedemonianul* ; *Thales din Milet* ; *Pittacos din Lesbos* ; *Bias din Priene* ; *Periandros din Corint* ; traducere și note de MARIA MARINESCU-HIMU.

Lirici ai secolului VI

Alcaios : traduceri de SIMINA NOICA și de A. PIATKOWSKI; note de A. PIATKOWSKI.

Hybrias : traducere de A. PIATKOWSKI.

Theognis : traduceri de SIMINA NOICA și de A. PIATKOWSKI; note de A. PIATKOWSKI.

Solon : traduceri de ȘTEFAN BEZDECHI și de SIMINA NOICA; note de A. PIATKOWSKI și ION BANU.

Phokylides : traducere de SIMINA NOICA.

Stesichoros : traduceri de SIMINA NOICA.

Epicharmos : traducere și note de A. PIATKOWSKI.

Lista include traduceri preluate. Alte modificări în privința paternității textelor sînt menționate la locul cuvenit. Selecția textelor din poezia epică și cea lirică a fost făcută de I. BANU.

Secțiunea a II-a: FIZICALISMUL INIȚIATORILOR

Thales; *Anaximandros*; *Anaximenes* : traduceri și note de M. MARI-NESCU-HIMU.

Hippon : traducere și note de CONSTANTIN SĂNDULESCU.

Idaios din Himera : traducere de A. PIATKOWSKI.

Diogenes din Apollonia : traducere și note de ALEXANDRU POSESCU.

Secțiunea a III-a: ARITHMO-MAGICUL ȘI ARMONIA

Pythagoras : traducere și note de MIHAI NASTA.

Hippasos; *Parmeniskos*; *Ikkos*; *Ameinias*; *Paron*; *Bro(n)tinis*; *Kerkops*;

Petron : traduceri și note de MIHAI NASTA.

Menestor; *Xuthos* : traduceri și note de FELICIA ȘTEF.

Secțiunea a IV-a: EXISTENTUL ABSOLUT

Xenofan; *Parmenides*; *Zenon din Elea*; *Melissos din Samos* : traduceri și note de D. M. PIPPIDI.

Secțiunea a V-a: DEDEBLAREA UNITARULUI ȘI LOGOS-UL

Heraclit : traducere și note de A. PIATKOWSKI și ION BANU.

Antisthenes; *Cratyllos* : traducere de A. PIATKOWSKI.

Secțiunea a VI-a : PRELUDII ALE ȘTIINȚELOR

Hekataios din Milet : traducere și note de STELA PETECEL.

Pseudo-Hesiod ; Kleostratos ; Phokos : traducere și note de FELICIA ȘTEF.

Alkmaion : traducere și note de MIHAI NASTA.

Demokedes : traducere și note de MIHAI NASTA.

Kleidemos : traducere și note de A. PIATKOWSKI.

Secțiunea a VII-a : REFLECȚIA PSEUDO-CHIMICĂ

Empedocles : traducere și note de FELICIA ȘTEF.

Secțiunea a VIII-a : ÎNȚELEPCIUNEA MATERIEI

Anaxagoras : traducere și note de CONSTANTIN SĂNDULESCU.

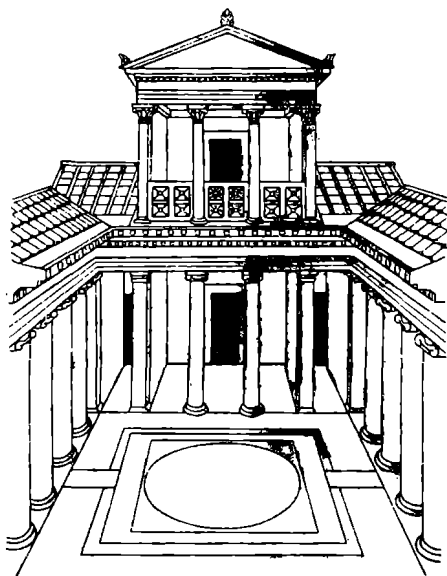
Archelaos : traducere și note de MIHAI NASTA.

Secțiunea a IX-a : MIT ȘI DEMITIZARE

Acusilaos ; Theagenes din Rhegion ; Metrodoros din Lampsakos : traduceri și note de MARIANA TĂȚU.

ION BANU

STUDIU ISTORIC



CUPRINSUL STUDIULUI ISTORIC

A. ETAPA VECHE

I. Semnificații în textele începuturilor	XVII
a. Primii poeți. Orficii. Cei „șapte înțelepți”	XVII
b. Lirici ai secolului VI	XXVIII
II. Nașterea filosofiei grecești	XXXII
III. Fizicalismul inițiatorilor	LV
IV. Arithmo-magicul și armonia	LXXVII
V. Existența absolut	XCII
VI. Dedublarea unitarului ca <i>lógos</i>	CVIII
VII. Preludii ale științelor	CXXIII
VIII. Reflecția pseudo-chimicală	CXXX
IX. Înțelepciunea materiei	CXLIII
X. Mit și demitizare	CLIV
XI. Valențe structurale ale cugetării preclasice	CLVII

B. ETAPA CLASICĂ PÎNĂ LA PLATON

XII. Societatea greacă în secolul lui Pericle și cugetarea filosofică	CLXI
XIII. Arhitectura materiei și a istoriei	CLXXII
XIV. Bio-materialismul	CXCVIII
XV. <i>Homo-mensura</i>	CCXII
XVI. Conștiința conștiinței	CCXXXIV

A. ETAPA VECHIE

I

SEMNIFICAȚII ÎN TEXTELE ÎNCEPUTURILOR

a. PRIMII POEȚI. ORFICII. CEI „ȘAPTE ÎNȚELEPȚI”

1. Grecitatea e o entitate ce apare dincoace de jumătatea celui de al doilea mileniu î.e.n. Studiile recente evidențiază cu forță mereu sporită antecedentele egeene ale celui mai vechi fond de civilizație greacă. Cultura minoiană aparține însă unui cadru de continuitate ce se întinde departe în răsărit. Prin urmare, cunoștințele noastre de azi dau un nou sprijin documentar, concret-determinat viziunii mai vechi, conform căreia geniul grec și-a dobândit strălucita sa individualitate nu în izolare, ci în interiorul cadrului global al lumii est-mediterane. Conștiința istorică a făcut să apară relativ târziu demarcația dintre elinitate și ceea ce numim Orient.

Tema de ansamblu a relațiilor de idei cu Orientul depășește programul pe care ni l-am impus. Sarcina pe care ne-o asumăm în prezentele pagini constă în reliefarea reperelor autohtone de care trebuie să țină seamă istoriograful filosofiei grecești. Repere, într-un triplu sens: idei *premergătoare*, idei prin *contrast* cu care va dobândi semnificații filosoficul și în fine o anumită cugetare ce se *substituie* un timp oarecare teoriei filosofice. Ne vom explica imediat.

Delimitându-se, societatea greacă și-a făurit codul ei ideatic, mai întâi în modalitățile poeziei — epice ori lirice, mitice ori laice — cum și în cele ale preceptelor etice sau civice: epopeile homerice, poemele hesiodice, sentințele religioase ale primilor orfici, lirica incipientă, sau maximele înțelepților, al căror număr trebuia să poarte emblema

solemnă a cifrei șapte. Toate acestea, în secolele VIII—VII; unele din ele, prin și dincolo de persoana, nu întotdeauna certă, a creatorilor lor au exprimat cugetări colective.

Filosofia, inițial, și-a reliefat intențiile și sensurile dincolo de personalitatea titularilor ei, potrivit liniilor de forță instituite în această ambianță. În textele de care tocmai am vorbit au prins ființă descrieri ale lumii, reflecții de largă cuprindere, pe fundamentul cărora, sau prin contrast cu care, aveau să se contureze vreme îndelungată schemele filosofilor naturii. După cum semnificațiile terminologiei lor nu pot fi stabilite altfel decât pe temeiul textelor ce le preced, tot așa nu-și dezvăluie pe altă cale intențiile autentice nici formulele lor teoretice.

Vorbeam însă și de o funcție „substitutivă”. În adevăr, cu totul alta este menirea menționatei scrieri în planul meditativ ce are ca obiect nu natura, ci societatea, omul și comportamentul său etico-politic. Cum se va vedea, în filosofia greacă anterioară sofistilor și lui Socrate, cugetătorii privesc spre „cer”, străini deocamdată de conceptul *specificității umane* și deci de o filosofie „umană”, dînd nemijlocit, în această sferă de preocupări, puțin, aproape neglijabil. Dar nici o societate, la nivelul atins de greci în aceste secole, nu se poate dispensa — nenumărați martori orientali ne-o confirmă — de statorniciri în sfera relațiilor etice și politice, indiferent dacă dispune ori nu, sau nu încă de o metafizică.

Înainte de cugetarea socială exprimată în abstracții de tip filosofic și constituită în sisteme — sau cînd, cum nu e cazul Greciei, o asemenea cugetare nici nu se va naște — există pretutindeni o înțelepciune a experienței curente a vieții, a tensiunilor sociale trăite de „omul de pe uliță”, știutor de carte ori nu, deci nu cu necesitate om de cultură. Acesta va avea poezii, mitografii, moralistii săi; intelectuali, care nu trebuie să fie filosofi spre a răspunde în modul care le e propriu comandamentului de a oferi societății în ansamblu sau grupurilor sociale particularizate într-însa, discursul etico-cetățenesc de care au nevoie. Întreaga lume mediteraniană a cunoscut reflecții de acest tip, la modul propriu ori transfigurat, poetic-religios, produse

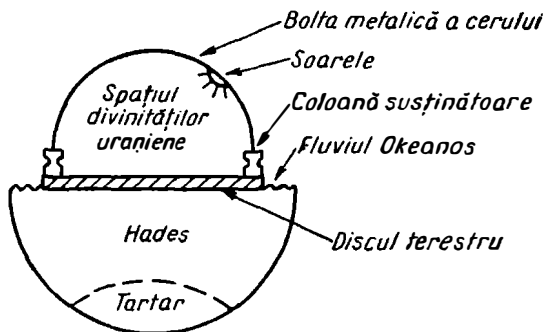
de intelectualii vremii, fie ei dascăli, curteni ori „profeți” în Orientul Apropiat, sau, simplu, cetățeni luminați, în pòlis-ele grecești. Numim această producție intelectuală, *sapiențială*, spre a o distinge de cea *filosofică*, teoretică, pe care o precede, o însoțește dacă nu e în situația de a-i ține locul.

Ei bine, ceea ce nu au oferit făuritorii de sisteme a fost dat, în secolele VIII—VII, de către „înțelepți”, poeți și mitologi. A fost o *sophia*, care, încă nefilosofică, avea să persiste ca un succedaneu al filosofiei sociale și dincoace de secolul VII. Ea, oricum, chiar după revenirea filosofiei „pe pământ”, va continua să ofere o hrană spirituală cu caracter popular, foarte gustată, cu atît mai mult cu cît printre autorii ei figurau poeți de talia unui Hesiod. Epoci de vid filosofic istoria a cunoscut, dar de vid *sapiențial*, niciodată.

Rolul de care vorbim al *sophiei* nu exclude, evident — aici ea se aliniaza reflecției prefilosofice despre *natură* — pe acela de a funcționa ca mediu de cultură pentru încolțirea *filosofiei sociale* propriu-zise. Mai mult, așa cum vom vedea, însăși metafizica ce va urma va împrumuta, modificîndu-i destinația, terminologia etico-politică și economică, aproape niciodată integral epurată de vechile ei semnificații antropologice.

2. *Reprezentări ale cadrului geo-cosmic.* Ne rețin mai întîi atenția reperele de pe itinerariul ce conduce către viitoarea filosofie a „naturii”. Cînturile homerice ne oferă un cadru geo-cosmic închis. Pămîntul, epuizat în limitele *oikumenei**, ar fi un disc plat, înconjurat de fluviul Okeanos. El poartă, sprijinit de coloane marginale, bolta cerească din aramă, lume a divinităților uraniene. Dedesubtul pămîntului, Hades-ul, iar la adîncime mai mare Tartar-ul. Poetul Mimnermos va descrie ceva mai tîrziu, sub probabilă inspirație egipteană, drumul de noapte al soarelui pe sub pămînt.

* *oikoumène* — οἰκουμένη — „ceea ce e locuit”, subînțelegîndu-se pămîntul locuit. (În privința accentelor: transcriind în alfabet latin termenii eleni, am adoptat procedeul de a reda oricare din cele trei accente grecești prin accent grav).



Schema structurii Universului homeric

Două note mai ales sînt relevante în perspectiva istorico-filosofică. Prima, caracterul *limitat* al menționatului cadru, evaluabil drept corolar sau, poate, punct de reazăm antedeliberativ, al conceptului de *absolut* care va domina întreaga filosofie greacă. A doua notă, dubla cvalifiere a spațiului. Potrivit unei diferențieri radicale, trei zone, profund diferite între ele sub raportul semnificației lor calitative, subdivid spațiul: zona superioară cvalificată prin divinitățile uraniene ce o populează; zona terestră ca „spațiu uman” și zona subterestră a divinităților infernale. Dar nici spațiul locuit nu e omogen calitativ. Intervine un al doilea grad de eterogenitate calitativă, în virtutea căruia fiecare izvor, fiecare copac are „zeișorul” lui: „orice colț de pe pămînt este o veritabilă persoană, dotată cu sentimente și voință, asemenea omului, animalelor și plantelor”¹. În fiecare locuință, spațiul sacru din centru ocupat de altarul pentru jertfe, sau locul rezervat în *Agoră* cultului sacrificial, public au altă valență calitativă decît suprafețele dimprejur.

Timpu e închipuit în chip analog. Ne gîndim la cele cinci „vîrste” hesiodice ale omenirii, avînd fiecare domi-

¹ Émile Mireaux, *La vie quotidienne au temps d'Homère*, Paris, Hachette, 1954, p. 21.

nanta ei calitativă, ca Dikè (optimitate), sau Hybris (cutezanță criminală) etc. Însușirile atribuite zilelor, unele faste, altele nefaste, ce preocupă pe Hesiod se înscriu în aceeași viziune.

Modalitatea potrivit căreia primii filosofi, numiți „fizicieni”, vor gândi atât spațiul cât și timpul ca pe niște entități omogene — fără să dea, evident, vreun enunț formal în acest sens — se conturează doar dacă ne dăm seama de modalitatea opusă, precedentă a eterogenității calitative.

Nota unei anumite substanțialități a lumii e comună atât vechii literaturi, cât și celei filosofice care-i va urma. În epopeea homerică, în poemul genealogic al lui Hesiod, în cosmogoniile orfice* atașate numelor lui Orfeu sau Pherekydes, substanța (singulară sau plurală) este concepută ca un gen de fizicalitate divers sacralizată. Semnificația decisivă e dată de sacralitate, nu de substanțialitate. Vom relua tema în detaliu când vom examina cîmpul meditativ al ionienilor.

Calitățile variabile spațio-temporale despre care am vorbit angajează nota raporturilor lăuntrice, proprii ființării Universului mitic. Despre mitul Destinului ne ocupăm în altă parte. Aici, reținem tema divinității în vechile texte. Ea tinde să absoarbă în ultimă instanță două tendințe: una optimistă, în virtutea căreia Universul apare ca avînd un *sens*, o rațiune de a fi și de a se comporta; cealaltă care, biciuită de imprevizibilul și inexplicabilul din lume, de tot ce într-însa e resimțit ca *non-sens*, nu poate să nu caute voințe și intenții ascunse, de dincolo de lume, deci inexploabile, datorită cărora s-ar produce non-sensul. Zeul e întotdeauna o transfigurare calitativă a unui *summum* omenesc, iar nu, ca în religiile de mai târziu, o sinteză logică de determinării ideale. Este, acum, o proiecție cosmică a facultăților dar și a caracterului, nu întotdeauna lăudabil, din om. După cum omul se apreciază pe sine

* Precizăm: unii orfici au fost contemporani cu primii milesieni; dacă-i catalogăm totuși ca premergători, o facem deoarece, foarte probabil, nu fac decît să preia reprezentări orfice mai vechi.

cînd aservit, cînd liber, cînd ascultător de recomandările rațiunii, cînd capricios, ba chiar impulsiv sau crud, tot așa vor fi considerate și raporturile „naturale” traduse mitologic în comportările zeilor în raport cu umanul. Altele, ca în versurile lui Semonides din Amorgos, întreaga capacitate de decizie va fi atribuită zeilor — să spunem forțelor extraumane — fără nici o instanță mai înaltă. În această ipostază, omul se va simți cu atît mai mic, mai nefericit, cu cît zeul, de astădată nesupus destinului, va fi mai liber să facă cu el ce vrea. Orb rămîne sensul vieții dar numai pentru om, nu și pentru zeu.

Potrivit unei alte perspective, omul, dimpotrivă, supra-dimensionîndu-și ființa, se va simți în stare să comande naturii, chiar „divină” fiind. Îl vedem atunci instituind misterii — ne gîndim la cele orfice — al căror ritual îi dă putința să se „preschimbe în Zeus”, ori cel puțin să „impună” cerului, prin efectul magic al mitului agrar, a-i asigura o recoltă bogată.

3. *Meditația sapiențială.* Avînd ca obiect în mod nemijlocit existența socială, relații și opțiuni omenești, aceasta se va modela după caracterul angajării oamenilor în aceste relații. Într-o privință acestea au caracter universal și generează imperative de interes general. Dar, întrucît se conturează de pe acum și diferențieri sociale, ele vor face ca anumite vederi politice și etice să fie și ele diferențiate. Cele două modalități se disting vizibil.

Cel ce parcurge, spre exemplu, maximele și sentențele celor numiți, prin tradiție, șapte înțelepți ia cunoștință de articole ale unui cod de norme ce convenea, evident, grecilor din toate ambianțele sociale: nedepășirea măsurii, cunoașterea de sine, cultivarea învățăturii, respectarea prieteniei, discreția, devotamentul față de părinți și atîtea altele. Multe din îndemnurile date de Hesiod în *Munci și Zile* au o funcție analogă. Poetul din Askra, spre deosebire de Homer și de momentul cînd el însuși scrie *Theogonia*, atunci cînd se referă la zei în poemul *Munci și Zile*, e preocupat mai puțin de funcțiile lor cosmice, cît de rolul ce se presupune că-l joacă reglînd raporturile sociale dintre oameni.

Atenția noastră e solicitată, în aceeași ordine de idei, de semnificația misterilor, îngemănate de legendă cu numele lui Orfeu, dar spre care puteau trimite și referirile la Musaios, ca „Prezicător”, sau la Epimenides, ca unul ce-și putea părăsi, după voie, trupul.

Ca și Hesiod, practicienii orfismului erau de regulă oameni din popor. Dar, potrivit schemei noastre, reținem în acest moment, din multele înțelesuri ale doctrinei inițiatice, orfice, pe cele presupuse a satisface interesele *oricărui* dintre greci. E vorba de un comandament etic. Spre deosebire de mai toate congregațiile care au instituit ulterior proceduri misterice, unde căutata fericire *post-mortem* era garantată inițiatului cu condiția simplei împliniri a tehnicilor rituale, aici, în orfism, condiția ce se impune este etică: practicarea binelui și evitarea răului. Pe de altă parte, o diferență între secta orfică și „înțelepții” laici. Aceștia din urmă *sfătuiesc* spre „bine” și atît. Credința orfică introduce în plus sancțiunea, *recompensarea* binelui. Se utilizează mitul existenței post-sepulcrale ca instrument de moralizare a vieții „de dincoace”, destinat deci practicii interumane. Exortația orfică este pusă nu în termenii combaterii răului, ci în aceia ai comuniunii cu binele. Cînd, în cuvîntul lui Orfeu sau al lui Pherekydes, e preconizată împotrivirea față de soartă, sau cînd sînt denunțate faptele rușinoase ale zeilor, nu e nicidecum vorba de ateism, ci de o religiozitate de alt tip, preocupată să sporească simțul responsabilității etice umane. Reîntîlnim pomenitul țel moralizator. Se știe că tezele platoniciene despre dualitatea trup—suflet, viață pămîntească—viață eternă, despre fericitatea după moartea trupului a sufletului celui „bun” sînt de inspirație orfică.

Luăm în considerație acum cîmpul diferențierilor. Sîntem, spuneam, în secole de constituire a disocierilor sociale. În fază încă incipientă pe vremea lui Homer-Hesiod, ele vor căpăta un rol bine marcat abia în epoca filosofilor milesieni. Astfel, sclavii vor trece din condiția domestică, puțin semnificativă, spre aceea cînd, treptat, dincolo de secolul VI, vor constitui principala forță de producție. Observația de mai sus se referă și la disjuncția dintre aristocrație și *demos*.

Literatura poetico-sapientială a vremii oferă mărturii despre procesul apariției faliilor sociale și adîncirea lor. Le reflectă, susține ideile ce intră în conflict, se oferă istoriografului filosofiei ca primă arie în cîmpul constituirii varia-telor mentalități ideologice din sfera conștiinței sociale. Ne vom da seama de importanța pentru noi de a lua în considerare tema de față de îndată ce vom întreprinde dezlegarea marii enigme a apariției aceluși „miracol” care va fi filosofia greacă preclasică. Dar prezintă interes și în sine, ca problemă de conștiință socială (sapientială), de ruptură în sfera conștiinței.

Lumea eroilor homerici este aceea a fruntașilor gentilici — comandanți militari, cîrmuitori și judecători. Ei cultivă morala războiului, a temerității ce se poate consuma tot atît de bine în moarte eroică ori în aventură galantă. În calitate de distribuitori ai justiției nu sînt în situația de a se plînge de lipsa ei. Odiseu ucide pe pețitori în ciuda legii, pentru că ceea ce-l domină nu e spiritul justiției, ci patima de stăpîn și soț. Preceptele vieții sobre nu sînt pentru ei: între două lupte, prea ar fi departe de ei gîndul de li se conforma. În lumea lor, cei nevoiași nu prea se bucură de audiență; așa că, în cînturile epopeilor aceștia aproape că nu apar, cu toate că știm bine că există.

Alta e mentalitatea căreia îi dă expresie poetul-țăran în *Munci și Zile* și care e dominantă în poem, în raport cu locul ocupat de morala „comună”.

Luăm cunoștință de o gîndire și o morală a muncii, prinzînd corp în mediul cultivatorului de pămînt care luptă și el, dar nu pentru glorie, ci pentru subzistență, nu cu ceilalți truditori, ci cu brazda, cu clima, cu abuzurile judecătorilor părtinitori, coruptibili și cu propria sa slăbiciune. Iubește pacea, revendică dreptatea, îi e necesară austeritatea. Gîndul său nu e ocupat de statutul moral al războinicului, ci de calendarul muncilor agricole. Aspirația către dreptate domină gîndul său cu atîta obstinație, încît funcționează nu numai ca forță motoare actuală, dar și printre criteriile care vor fi diferențiat, pînă la vremea sa, închipuirile vîrste trecute ale omenirii. În protosociologia poeziei epice, *Munci și Zile*, spre deosebire de epopeile

homerice, ni se oferă chipul ambianței sociale, nu în mod unitar, ci *dedublat*, în speță în aducători de daruri și de „mîncători” ai acestora.

O diferență corespunzătoare în privința modului în care e privită divinitatea. Basileii homerici simt nevoia de zei îndeosebi pe cîmpul de bătaie dar ceva mai puțin în viața cotidiană pașnică. Problemele sociale nu-i frămîntă prea tare ; spre a le rezolva dispun de propria lor forță materială, brută, astfel, că, cel puțin în acest domeniu, nu prea trebuie să se adreseze divinității. Pentru ei, distanța om-zeu nu e resimțită a fi foarte mare, în orice caz nu atît de mare încît să nu se vadă cîteodată „întovărășindu-se” cu zeii în acțiuni comune. Cînd și cînd, nu se vor sfii să-i trateze ca pe niște simpi camarazi de chef : zburdalnici, capricioși, ba chiar nechibzuți, dacă nu de-a dreptul dez_mățați. Desigur, ceea ce e îngăduit stăpînului e permis și cîntărețului ce-i desfată pe oaspeți. De aici, atît de omenescul chip al zeului homeric.

În mediul lui Hesiod predomină sentimentul slăbiciunii. Zeul e solicitat în interesul recoltei, în interesul înlăturării nedreptății. E privit deci cu mai mult respect și cu mai multă teamă. În același timp, o amară experiență l-a făcut pe omul hesiodic să se îndoiască întrucîtva de bunele intenții ale zeilor. Îi privește deci fără simpatie, fără nici o dorință de a da ochii cu ei. De aceea se va strădui să-și sporească iscusința și strădania în muncă, pentru ca, pe cît posibil, pe viitor să se descurce singur.

Întrevedem în orientările pe care le-am expus două atitudini limită opuse care vor prolifera o gamă de poziții intermediare. Le apreciem, pe de altă parte, ca puncte de plecare pentru atitudinile pe care le vom regăsi, cu modificările de rigoare, în substraturile ideologice ale școlilor filosofice ce le vor urma.

Vorbînd de evantaiul pozițiilor, consultăm acum lirica secolului VII î.e.n. și spusele „înțelepților”.

În poezia lui Tyrtaios, e vădită direcția de gîndire a unui proaristocrat, intens preocupat de menținerea ordinii tradiționale. După cum cred cei de viță nobilă, aceasta e bună, divină, făcînd ca și justiția ce se sprijină pe ea

să fie de asemenea zeiască. Poetul Terpandros, animat și el de gîndul menținerii echilibrului social, se recomandă ca personaj ales de Pythia spre a salvagarda pacea socială. Archilochos nu are probabil încredere în mijloacele pașnice. Drept instrument ce-i procură cele trebuitoare, el glorifică lancea iar nu plugul. Vorbește cu totul altfel decît Hesiod, deși știe — o spune — că doar munca e propriu-zis productivă.

Știind că sentențele celor „șapte înțelepți” au fost distribuite de tradiție unuia sau altuia dintre ei într-un mod nu prea demn de încredere, ar fi poate recomandabil să le apreciem în bloc. Dar legendele au tîlcul lor. În speță, gruparea — deși nu tocmai stabilă — a îndemnurilor și aforismelor, în serii individualizate lasă să se întrevadă siluetele mai multor tipuri de atitudine politico-morală. Respectăm convenția, păstrăm personalizarea, dar ceea ce ne interesează în paginile de față este tipologia și mai puțin numele proprii. Numele lui Thales și Solon apar deci în textul nostru de două ori, o dată, convențional, aci, și abia în alte capitole în autentica lor istoricitate.

Bias din Priene ne-ar oferi chipul unui moralist care, de la înălțimea poziției celui avut, privește mulțimea depreciativ și care, ca și Tyrtaios, poetul, intuiește un util punct de sprijin în cultivarea bigotismului religios. Distingem în atitudinea atribuită lui Kleobulos din Lindos, fost cîndva tiran, linia de conduită a omului „simplu”, ce se conservă, practicînd austeritatea și evitînd acte de escaladare a condiției sale sociale. În Pittacos din Lesbos se conturează figura înțeleptului mînat de spirit practic. Totuși, nu laudă îndeletnicirea de navigator, care va deveni orgoliul acelor, prin excelență practicieni, care sînt oamenii *demos*-ului. În Chilon din Sparta, bănuim un alt gen de om al societății de „sus”. Vedem în el un raționalist, preconizînd prudența și reținerea în relațiile cu cei de „jos”. Thales din Milet, aici în calitate figurată, „sapiențială”, se împacă destul de bine cu filosoful Thales, cînd se arată simpatizant al vieții de intelectual activ, rafinat. Prin cuvintele puse pe seama lui Periandros din Corint, vorbește un iubitor de democrație. El înclină spre reforme, dar nu de

natură să nimicească fundamentele existente ale rînduieiilor civice. În fine, Solon, atenianul, întruchipează, aici, pe conducătorul politic, așa cum și-l dorea omul din popor : în actele de legiuitor, va să se presupună pe sine în condiția celui vizat de lege, în actele de judecător, în condiția celui judecat ; să evite măsuri excesive, dar să nu renunțe la principiile sale ; să-și aleagă cu grijă colaboratorii, să fie cumpănit în manifestări, iar opiniile sale să se sprijine pe considerente avînd forța evidenței.

4. *Momente prefilosofice.* Lumea zeilor este, în vechea literatură, o lume de entități personificate, în virtutea unui demers pur poetic. Sînt însă figuri mitice care interesează prin funcția semnificativă pe care o ocupă în procesul ce conduce spre cugetarea primilor filosofi. Tema va fi considerată mai îndeaproape în capitolul consacrat reliefării acestui proces. Ne mulțumim deci, aici, cu semnarea ilustrativă a momentelor notabile, sub un triplu raport : acela al constituirii *conceptelor* teoretice ale ionienilor ca acte de *abstractizare filosofică* ; acela privind caracterul *fizical* al menționatei concepte ; în fine, sub raportul exprimării teoretice a *modalității* de a fi a lumii fizicale.

Sub primul din cele trei unghiuri de vedere se arată demne de relevat figuri mitice din *Theogonia*, ca : Nemesis, Dorul, Vrajba, Uitarea, Discordia ; de asemenea, cele din poezia lui Alkman, ca : Buna Ordine Civică, Prevederea și altele. Consemnăm tot aici tema hesiodică a Justiției ca „esență” umană, cum și pe aceea a orficului Musaios despre proveniența tuturor lucrurilor din *Unu*.

În sensul celui de-al doilea unghi de privire, pomenim : semnificațiile fizicale asociate, la Homer sau Alkman, cu ființa unor zei ca Zeus, Hera, Thetis ; mitul hesiodic al Haos-ului ; momentul fizical din miturile orfice.

Privitor la reflecția asupra modalității lumii fizice, luăm în considerare texte, precum cel hesiodic asupra universalității „discordiei”, sau acela din Pherekydes pe tema raportului contrarietate-armonie.

Scrutînd această veche literatură cu mai multă minuție, am desprinde din ea un material mult mai bogat. Sus-men-

ționatele ilustrări sînt însă suficiente, cum se va vedea, spre a justifica teza asupra unor semnificații prefilosofice în cea mai veche literatură greacă.

b. LIRICI AI SECOLULUI VI

5. Secolul al VI-lea este timpul apariției, proliferării și interopozitiilor sistemelor filosofice. El este marcat, în planul cugetării sociale din cetățile grecești, de atitudini mai adînc delimitate decît în secolul precedent, de adversități incomparabil mai acute, de mai multă claritate în manifestarea atașamentului față de anumite straturi și interese din *pôlis*. Vom vedea cît a fost de intimă legătura dintre această nouă condiție și apariția filosofiei. Dar, despre social și politic, cei ce vorbesc nedisimulat, neechivoc sînt poeții, iar filosofi deloc, sau aproape deloc. Așa încît clarificările dobîndite în versurile celor dintîi încurajează pe istoriograful filosofiei în eforturile sale de a desluși subînțelesurile și motivațiile politice ale sentențelor celor din urmă.

6. Alcaios, Hybrias și Theognis din Megara au fost partizani înflăcărați ai condiției sociale aristocratice. Alcaios, preocupat de înfruntările politice din Lesbos, patria sa, convins de superioritatea nativă a aristocrației, exprimă cu violență sentimentele și resentimentele sale partizane. El exaltă principiul *Cetății*, dar văzută prin prisma unui militant pentru dominația oligarhiei. E semnificativ faptul că spiritul său civic conservator se îmbină cu bigotismul, învederat de imnurile de laudă consacrate zeilor. A fost mult ascultat și urmat. Hybrias, în cele cîteva versuri ce ne-au rămas de la el, se exprimă la adresa dușmanului său, omul de rînd, cu o aroganță și brutalitate puțin obișnuite.

Theognis, angajat și el în luptele politice, este un aristocrat pe care revolta populară ce și-a atins scopul l-a ruinat. Pentru el condiția privilegiatilor, de o parte, situația celor „de jos”, de altă parte, ar fi justificate prin compoziția morală naturală, imuabilă a unora și a celorlalți. Cei „de

jos", prin care înțelege pe „cultivatori, exportatori, meșteșugari, marinari ... interesați în demolarea vechiului edificiu social”¹, reprezintă „Răul”, iar victoria lor, o victorie împotriva „Binelui”, deci a firii. Elogiază așadar tratamentul oricât de violent contra plebei. Când laudă înțelepciunea, se subînțelege că, după părerea lui, e apanajul elitei. Presupunem deci că și ea, alături de valoarea etică, e considerată inerentă ființei celui născut nobil. El admite că zeii pot fi nedrepti, dar interzice să li se ceară socoteală pentru aceasta. Am spune că la poetul din Megara, convingerea potrivit căreia casta din care face parte are nevoie de zei, ca protectori ai vechilor rînduiri, e atît de puternică, încît solicită să fie slăviți, chiar știindu-se că uneori încurajează injustiția.

7. Încă din ultimul deceniu al secolului anterior începuse să se afirme cugetarea lui Solon din Atena, marcînd o mentalitate radical diferită. A fost o figură proeminentă, datorită și versurilor, dar mai mult personalității sale de reformator și cugetător. Independent de originea nobilă a familiei sale, se vădește receptiv față de glasul vremurilor noi care, în acel timp, favorizează ieșirea din obscuritate a *demos*-ului. Pentru acea vreme e nouă profesiunea sa de credință, în virtutea căreia toate îndeletnicirile — comerț, agricultură, meșteșuguri, poezie, divinație, medicină — au valoare egală².

Sistemul cenșitar pe care-l introduce nu are caracter egalitarist. El restrînge puterea economică a celor bogați, ușurează în mod notabil condiția celor împovărați de datorii, dar nu face concesii demagogice poporului. Concepția sa reformatoare poartă drept caracteristică ideea de înnoire prin *persuasiune* și *consensus general*³, care, firește, se va dovedi utopică. Principiul său de *eunomie*, adică ordine stabilă întemeiată pe solidaritate civică —, dincolo de inegalitățile economice și sociale, care dăinuie și pe mai

¹ J. Carrière, *Théognis et le drame politique grec*, în „Pallas”, Toulouse, 1953, p. 3.

² Vd. Robert Joly, *Le thème philosophique des genres de vie dans l'antiquité classique*, Bruxelles, Palais des Académies, 1956, p. 13.

³ Vd. Plutarh, *Solon*, 15.

departe — poate fi apreciat ca premergător al conceptului de *nòmos*, pe care aveau să-l opună sofistii celui de *physis**. În numele *eunomie*i, reazămul edificiului civic se instituie imanent iar nu transcendent. Sau, cum spune Zoe Petre, eunomia soloniană „nu mai e o forță cosmică și religioasă nemijlocită, ci un principiu de comportament civic activ, capabil să instaureze ordinea în cetate”¹.

Vernant, reluînd o notație a lui Glotz, spune că reformele lui Solon sint prezidate de „spiritul geometric”², în virtutea căruia cetatea începe să fie concepută ca spațiu politic *omogen*, avînd un centru care doar el e privilegiat. Iată, credem, un prim act de desacralizare a spațiului, aflat în contrast cu neomogenitatea calitativă din viziunea spațială homerico-hesiodică.

Promovarea, pînă la un punct, a libertății celor din păturiile mijlocii e susținută la legiutorul atenian de consolidarea proprietății lor funciare. E o intuiție practică a raportului dintre condiția morală și cea materială a omului, socotită preeminentă. Nu e singura perspectivă deschisă de reformele soloniene, considerării calității de uman: deși crede în destin, caută să dezvolte în oameni spiritul responsabilității față de ceea ce întreprind ei înșiși, cum a reieșit, dealtfel, și din teza asupra consimțămîntului în legislație. Solon privește omul în integralitatea ființei sale raționale și senzoriale. Implicația sensualistă a acestei considerații se va înscrie în orizontul ideatic al ionienilor.

Toate acestea nu ne sînt date la poetul reformator în plan teoretic, ci se desprind din gîndurile sale poetice, din normele practice pe care le statuiază.

8. În spirit oarecum analog va cugeta realitatea din *pòlis* și Phokylides din Milet. Acest contemporan al lui Anaximandros e departe de a crede, ca Theognis, că favorizații sînt cu necesitate și dotați. Referindu-se la nobilii neînzestrați, pare să vrea să-i consoleze: sînt norocoși,

* V. *infra*, p. CLXIX.

¹ Z. Petre, *Formarea ideologiei democrate în Grecia*, teză de doctorat, manuscris, p. 25.

² J.-P. Vernant, *Mythe et pensée chez les grecs*, Paris, Maspero, 1974, p. 209.

adică, desigur, au norocul de a primi totul de-a gata, deși n-o merită. Simpatia sa merge alături de cei aflați în condiție mijlocie. Animat de spirit civic, pune cel mai înalt preț pe buna ordine din Cetate.

Stesichoros din Himera preferă să-și închine gândurile nu zeilor, ca Phokylides, ci eroilor. Blamează pe cei ce acceptă veridicitatea poveștii homerice a Elenei și a aventurii ei troiene. Ambele conduite îl desemnează ca pe un spirit critic neatașat liniei bigote a legendei populare. Atît el cît și Phokylides par să nu se distanțeze prea mult de mediul ideatic în care se propagă mentalitatea filosofilor din orașul lui Thales.

Un poet care oglindește capacitatea de expansiune a filosoficului, începînd cu a doua jumătate a secolului VI, a fost Epicharmos (moare în sec V). În vremea lui are răspîndire pythagorismul, trăiesc Parmenides și Heraclit. Pe cît se pare, i-a plăcut să pună în versuri diverse opinii filosofice, fără să manifeste preferințe nete. Astfel, pe tema ființei zeilor, găsește cuvinte spre a reda toată gama părerilor din timpul său. Dacă va fi avut totuși oarecare înclinare teoretică, atunci poate că aceasta îl apropia de pythagorism și de viziunea dialecticianului din Efes.

Poezia lirică a secolului VI ne oferă caleidoscopul pasiunilor care l-au răscolit. Sublimate în tensiuni logice, ele dau socoteală, pe temeiul antecedentelor schițate mai sus, de nașterea filosofiei.

NAȘTEREA FILOSOFIEI GRECEȘTI

„Cercetarea trecutului și îndeosebi a epocii grecești din istoria civilizației omenesti, dacă este făcută în numele omului, pentru om, nu poate să fie decât contemporană. Istoria este o imensă lecție de umanism prin faptul că întărește încrederea în puterile omului. Cei ce văd în îndeletnicirea istoricilor o evaziune nu știu ce este istoria”

Pierre-Maxime Schuhl

1. Pe la începutul veacului VI dinaintea erei actuale, Thales din Milet atingea akmē* a vieții sale, moment pe care îl considerăm demn de a marca începutul filosofiei europene. Cu mult înaintea lui, Mesopotamia — prin textele *Cuvîntul lui Marduk* și *Imnul către Iștar* — trecuse pragul de la intrarea în filosofie, fără însă a mai face după aceea pași notabili înainte. În Egipt acel document incontestabil filosofic, deplin filosofic, care a fost *Inscripția regelui Șabaka* e anterior cu mai bine de un veac intrării lui Thales în istoria creației teoretice. Dacă acceptăm prezențele filosofice din izvoare anonime — de pildă *I dzing* și *In-fu dzing* în China, anumite pasaje impersonale din *Upanișade* — atunci istoria celorlalte două mari ambianțe filosofice antice, în afara Greciei, anume cea chineză și cea indiană, începe sensibil înaintea celei elene; dacă preferăm însă, pentru a hotărînici începuturile, momentele înscrise de personalități istorice cunoscute ca atare, Uddalaka Aruni în India — prezent în *Chandoghia-Upanișad* — și Lao-dzi în China, atunci, știind că primul a fost cu aproape jumătate de secol mai bătrîn decît Thales iar cugetătorul chinez cu cîteva decenii mai tînăr, vom nota că gîndirea filosofică nominalizată a țîșnit în lume din cele trei obîrșii mai opulente ale ei cam în același timp**.

* ἀκμή — momentul culminant în viața unui gînditor, apreciat convențional în vechile surse doxografice ca asociat vîrstei de 40 de ani.

** Referitor la datele de mai sus v. cartea noastră *Sensuri universale și diferențe specifice în filosofia Orientului Antic*, I, Ed. științifică, București, 1967, p. 72 sq., 199, sq., 230, 266 sq.

Așadar, împotriva modului de abordare a temei din mai toate lucrările de specialitate, unde filosofia Orientului e ignorată, tema genezei filosofiei nu este o problemă a istoriei filosofiei grecești, nici măcar una a celei europene. Cvasicontemporaneitatea primilor filosofi în ambianțe total necomunicante între ele în acele veacuri timpurii ne obligă să observăm că tema *depășește chiar sfera istoriei filosofiei*. Ea se cere dezbătută într-un câmp al cărui linii de forță angajează epistemologia filogenetică universală, teoria culturii și în ultima analiză istoria materială, socială și spirituală în genere.

Prin aceasta misiunea aceluia ce dorește să introducă pe cititor în istoria filosofiei grecești se circumscrie în mod corespunzător. Ea nu țintește către problema nașterii filosofiei; e conturată concret de chestiunea de a cunoaște împrejurările apariției filosofiei milesiene, ca prim act de istorie a filosofiei elene.

Este vorba de comprehensiunea apariției unui eveniment care, deși delimitat în sensul celor arătate, nu e însă prin aceasta mai puțin complex și ca atare mai puțin tulburător.

Filosofia începutului milesian este prima replică, dată, în spiritul unei viziuni fizicale asupra Universului, reprezentării lui mitice care satisfăcuse vreme de secole cerințele conștiinței sociale a grecilor. Ii se cerea să se sustragă mentalității în care se născuseră și care părea o evidență naturală și s-o înlocuiască cu alta, elaborată de câteva minți îndrăznețe și care părea, ca atare, artificială; să admită că rânduiala din Univers, comod lămurită pînă atunci prin intenții divine, s-ar săvîrși în absența oricărei intenții și anume prin ea însăși.

Asemenea revendicări nu puteau fi acceptate, nici măcar tolerate decît sub imperiul unei necesități de alt ordin decît cel teoretic. Impactul teoretic nu posedă în sine decît arareori forța de a se impune irezistibil și, chiar cînd o are, nu stă în puterea noastră să dovedim aceasta. Doar necesitatea întretesută în urzeala vieții sociale e susceptibilă de a se impune inexorabil și, oricum, numai sfera faptelor, în speță a relațiilor sociale, prin caracterul

lor material, ne oferă un punct de sprijin pentru dovedirea unei necesități. Deci, în cazul dat, doar la nivelul acestui gen de relații din cetatea greacă a secolului VII, putem spera să reliefăm în mod convingător explicația producerii cu necesitate a unei traume ideatice atât de răscolitoare ca aceea constatată mai sus.

2. Înainte de aceasta, se impune consemnarea materialului intelectual asupra căruia și-a exercitat necesitatea impulsul semnificativ. Avem în vedere momentele din conștiința greacă anterioară. Ele urmează a fi considerate pe două planuri. Unul, este acela al sarcinii prefilosofice prezente în gândirea antemilesiană: celălalt plan se conturează când vizăm chestiunea demitizării acestei sarcini, știind că drumul spre milesieni este, folosind o expresie a lui Nestle, drum de la mit la lōgos.

Prîmul plan ne instruește, după cum am mai spus, asupra procesului logic către *abstracțiile filosofice*, asupra *fondului fizical* de care procesul e asociat și, în fine, asupra *modului* în care e gîndită *fîntarea* fizicalului.

În *Theogonia*, poetul enumeră entități divine, zămislite de Noapte, precum Nemesis (însemnînd și Pedepsa), Vrajba, Truda, Uitarea, Durerca, Discordia și nu puține altele. Sînt, așadar, personificări de condiții sau relații sociale și psihologice, cu caracter general.

Punctul de plecare este o experiență, care e „empirică”, dar a cărei empiricitate nu e cea a obiectelor sensibile; ea constă în multiplicitatea relațiilor sau stărilor umane, de pedeapsă, vrajbă, trudă, uitare sau altele. Poetul se dezleagă de senzorial, supune condiții umane unui act de sinteză logică și astfel apar, ca *generalități*, semnificațiile de pedeapsă, vrajbă, trudă sau altele. Ca urmare, ia naștere *un obiect personificat* (divin), deci reprezentat: personificare a abstracției. Produsul operației abstractizante învederează faptul că, prin intermediul metaforei poetice sau al unei reprezentări plastice (ca statuia zeiței Nemesis), s-a făptuit o trecere de la datul empiric la un produs ce semnifică generalul — Pedepsa ca atare — dar *concret imaginabil, individualizat*. Raportul dintre acest universal — Nemesis — și orice act individual de pedepsire este acum

gîndit în spirit biologic, de descendență, ca și cînd fiecare act de acest fel ar fi *zămislit* (altă modalitate a empiricului) de către Nemesis. Procesul de abstractizare, în demersul de explicare a lucrurilor, există, dar este de la început și pînă la sfîrșit angajat în empiric, rămînînd în empiric.

Cînd Thales va spune „toate sînt apă”, ca apă *în general*, el va merge pe un drum de abstractizare oarecum analog celui ce conduce spre enunțul „toate actele de pedepsire sînt de persoana Pedepsei”, ceea ce conferă semnificației hesiodice luată ca exemplu un oficiu prefilosofic. Dar „apa” din sistemul lui Thales diferă decisiv, în două privințe, de Nemesis, hesiodică: apa în genere e un concept, deci *ne reprezentabil* (poate fi reprezentată o anumită apă, dar nu „apa în genere”); apa în general e gîndită ca „esență” actuală a oricărui individual, iar nu ca ascendent *din care ar proveni* (se prea poate să fie vorba și de relația de ascendență, dar nu ea conferă „apei” sensul filosofic). Relația e în planul *logicului* (universal-individual), eliberat de reprezentare. Figurile divine ale lui Alkman ocupă un loc similar celor hesiodice. *Peitho* (Persuasiunea), *Promathëia* (Prevederea), *Pôros* (Proiect-Mijloc de acțiune), *Aïsa* (Soarta) sînt personificări mitice ale unor „forțe reale, de sine-stătătoare, care acționează în viața socială și în natură...”.¹

Toate acestea sînt generalizări cu caracter mai mult sau mai puțin restrîns. Cînd însă Hesiod, înfometat de dreptate, spune că dacă aceasta dispare dintre oameni, atunci femeile vor deveni sterile iar omenirea va dispărea și ea, el redă, în formă metaforică și din nou biologizantă, o sentință asupra esențialității umane. Universalul uman, astfel schițat prin nota de dreptate, o va păstra atunci cînd va reapărea în formă teoretică, la Socrate și Platon.

Fizicalismului ionian i-au premers vechi enunțuri fizicale sau substraturile fizicale a numeroase reprezentări mitologice. În *Iliada*, zeul Somnului se laudă că ar putea

¹ A. Piatkowski, *Personificări de abstracții la Alkman*, în „Analele Universității C. I. Parhon, Seria științe sociale”, nr. 18—1960, p. 320.

adormi chiar apele lui Okeanos, „rîul din care cu toții, noi zei, ne tragem ființa”. Zeus ar desemna cîteodată aerul. Astfel *Scolia** *E la Odiseea* I, 63, spune că „Zeus e numit «ridică-nori»”, desemnînd mediul care face ca „atunci cînd vaporii se îngroașă (în aer) norii să se ridice”. Alteori este Hera asociată aerului, acuplarea Zeus-Hera de pe muntele Ida nefiînd decît contopirea luminei — aici, Zeus — cu aerul. Entitatea hesiodică de „Haos” mitic, primordial a fost luată chiar în antichitate în sens fizical de către Zenon din Kitou sau Probus, iar interpreții moderni merg pe aceeași linie. Zeller crede că „haosul” a putut fi înțeles și ca spațiu concret, Burnet, ca abis, iar după expresia lui Abel Rey, s-a putut degaja din noțiunea de haos tema unei materii „proteice”. Alkman evocă pe Thetis ca apă probabil primordială, avînd rolul de a prezida orînduirea lumii. Aici, observă Adelina Piatkowski, „Thetis se confundă cu rațiunea divină”¹.

În literatura orfică, exemplele abundă. Unul din texte pomeneste trei izvoare primordiale, Tîmpul, Eterul și Haosul, considerate mitice, dar desemnate uneori ca fiind *anterioare* Zeilor. Poetul Pherekydes, contemporan cu Thales, în una din versiunile păstrate, preia, dar înavușește sub raportul valorii de abstracție, o veche legendă orfică și indică drept origină a tot ce există, *Tîmpul*, căruia îi sînt coroborați Zeus (Zas), activ, și Pămîntul, pasiv, și din care se nasc Focul, Aerul și Apa.

În gîndirea „mitologilor” despre *modalitatea de a fi* a lumii întîlnim *Armonia* (ἁρμονία), *Moiră* (μοῖρα), *Ananke* (ἀνάγκη). Sînt entități mitice, reprezentînd, respectiv, acordul cosmic, destinul, inexorabilitatea. Acestea vor prolifera variate interpretări. Întrucît zeitatea, care e inteligentă, e dominată de Destinul inexorabil, acesta e străin de inteligență, deci automat. În această ultimă ipostază, entitatea, demitizată, va deveni absolutitate *mecanică*

* Scolie: comentariu sau explicație dată vechilor texte de interpreți antici (scoliaști).

¹ A. Piatkowski, *Umbre și lumini în domeniul liricii vechi grecești*, în „Studii clasice”, nr. VIII, 1966, p. 254.

a regularităților lumii materiale. Pe de altă parte, zeitatea va putea fi lăudată ca inteligență ce învinge ordinea brutală, în care caz determinismul orb va ceda locul noțiunii de ordine cosmică rațională.

Hesiod atinge în *Munci și Zile* tenia „discordiei” (contradicției) ca sălășluind la „rădăcina” tuturor lucrurilor, expresie metaforică ce anticipează conceptul de tensiune lăuntrică între contrarii, ca principiu de valcare universală. Musaios, poet orfic, nu părăsește reflexia teologală, dar, în cadrul acesteia, ar fi schițat imaginea unei lumi a cărei diversitate provine din *Unu* inițial și s-ar reîntoarce în *Unu*. Această schiță prefigurează în formă rezumată toată reflecția ioniană asupra principiului fizical primordial unitar și a raportului dintre acesta și multiplicitatea corpurilor. Cît despre Pherekydes, pare a relua pe Hesiod și a rezuma și el în continuare filosofia ioniană, în formula Universului constituit din „lucruri contrare”, conduse către „armonie, înțelegere ... și unitate”.

Dar între ontologia mitică schițată pînă acum și cea milesiană intervine o adîncă schimbare.

S-a observat că ambianța miturilor oferea ca însăși unele piese a căror plurivalență se arăta susceptibilă să susțină și fidelitatea religioasă — cum arătase istoria lungilor secole anterioare — dar și fizicalismul, dacă erau altfel direcționate. În toate cazurile pe care le-am reținut, se observă o bivalență, în virtutea căreia entitățile în cauză pot fi privite și ca ipostaze ale intenționalității divine din lume, dar și altfel, în care caz, la materialişti, apa ni se arată în fizicalitatea ei, Armonia în funcția de echilibru cosmic, Moira ca raport riguros între evenimente, Ananke drept necesitate a ordinii universale. Așadar, atribute și relații iluzorii într-un caz, reale în celălalt. Miturile sînt promovate către nivele mai înalte ale abstracției, pînă aproape de punctul în care simpla condiție a credinței se arată prea slabă spre a mai rezista, gata să cedeze locul abstracției realiste, filosofice. Vorbind de apariția filosofiei milesiene J.-J. Goblot spune: „Filosofia se naște din ceea ce neagă: ea neagă mitologia ... dar în același timp își înfinge rădăcinile într-un sistem de reprezentări

mitice de care se desface cu încetul, printr-un proces de raționalizare progresivă”¹.

Conceptele colective, în special cele religioase, au o structură susceptibilă de o mare mobilitate și adaptabilitate. Multiplele relate din complexul structural pot, în anumite condiții, să-și schimbe în mod semnificativ valoarea și sistemul de legături infrastructurale în care sînt prinse.

3. Raporturile congenitale ale lumii grecești cu civilizațiile Orientului Apropiat au avut contribuția lor la acumularea de idei fizicale, ce ne preocupă aici. Cu titlu de curiozitate înscriem aici o informație a lui Poseidonios, transmisă de Strabon, după care atomismul grec ar fi fost preluat de la „Filosoful Mochos”, fenician, ce ar fi trăit „înaintea războiului troian”. Relatarea e, se-nțelege, fantezistă dar denotă faptul că în lumea greacă părea firească invocarea unor antecedente intelectuale orientale, în cazul de față ale fizicalismului atomist. De mult a fost relevant faptul că apa, acest „principiu” al lui Thales, apare adesea în documente egiptene cu mult mai vechi drept obîrșie a lumii. Apsu-Tiamat originare, ale mesopotamienilor, au de asemenea caracter acvatic; *Tohu vavohu* din mitul cosmogonic mozaic, mai bătrîn decît Thales cu vreo șase secole, spune același lucru ca și Haosul hesiodic. Principiul cauzalității materiale este afirmat într-un act laic mesopotamian din sec. VII — o scrisoare a medicului Arad-Nanai către regele Assarhaddon² — așadar dintr-o regiune cu care *hinterlandul* Miletului avea contact direct. Cît privește elementul *Timp*, întîlnit în repetate rînduri în textele pomenite adineaori, pare să nu fie altceva decît *Zaman Akarana* (timpul nelimitat, totodată fizical dar și obiect de venerație religioasă) de origină iraniană și preluat de poeți caldeeni³.

4. Să ne întoarcem însă către izvoarele grecești. Notam

¹ J.-J. Goulet, *L'avènement de la pensée rationnelle et le „miracle grec”*, în „La pensée”, nr. 104—1962, p. 85.

² Vd. *Sensuri universale ... în filos. Orientului antic*, p. 91.

³ Vd. J. Przyluski, *La Grande Déesse*, Payot, Paris, 1950, p. 189, după J. Bidez, *Les écoles chaldéennes sous Alexandre et les Séleucides*, Mélanges Capart, 1935, p. 41.

mai sus dominația multiseculară în lumea grecească a viziunii mitice asupra realității. Dacă examinăm condițiile în care s-a putut produce, în secolul ce ne interesează, actul de demitizare, atunci se impun atenției noastre doi factori, unul intrinsec religiei grecești, altul de ordinul activității istorice. Primul este absența unui sacerdoțiu cu caracter statal. Celălalt constă în experiența expedițiilor geografice spre zărilor cele mai îndepărtate ale *cicumeniei*. Psihologia constituită în atare condiții a favorizat închegarea ideologiei laicizante, prielnic medin de cultură, la rindul ei, al filosofiei materialiste.

În mai toate civilizațiile antice religia pozitivă se rezema pe doi piloni: sentimente și credințe de o parte și de altă parte puterea instituționalizată a preoțimii, care constituia o castă oficializată, un instrument al exclusivității puterii de stat. Era chiar identificată cu aceasta din urmă în regimurile teocratice, atât de caracteristice societăților de tip tributar¹. În *Grecia nu există decât primul din acești piloni*. Preoțimea greacă nu avea caracter statal, nu îndeplinea o funcție politică deținătoare de putere și autoritate administrativă. Nu exista o castă sacerdotală. Atelul avea de luptat împotriva unor doctrine religioase, dar adversarii săi principali erau mireni (credincioși ce nu aparțineau clerului); avea de luptat împotriva ideilor și sentimentelor bigote din mulțime, dar acestea aveau caracter proteic, capricios, ținând de cutuma privată, iar nu de dreptul public. Dacă fanaticii simțeau că, prin ațitarea opiniei publice spre a obține măsuri materiale spontane contra blasfemiei, nu au șanse de succes și că e preferabil să se adreseze organelor puterii, atunci aveau nevoie de sancțiuni judiciare emantate de la instanțele politice laice. Nu exista nici o autoritate sacerdotală oficială, autonomă, cu caracter represiv. Când, în Egipt, Amenophis al IV-lea, devenit Ahnaton, s-a răsculat contra religiei oficiale, a declanșat reacția triumfătoare a tagmei preoțești din Memphis. În Grecia o forță cît de cît comparabilă, în

¹ Vd. lucrarea noastră, *Asupra formațiunii sociale „asiatice”*, I și II, în „Revista de filosofie”, nr. 2 și 3 din 1966.

serviciul apărării religiei oficiale, nu a existat. Mediul de cultură al gândirii antifideiste a beneficiat neîndoielnic, pe plan atât material cât și psihologic, de această împrejurare.

Să trecem la celălalt factor. În veacul VIII, începe în metropolele grecești vremea colonizărilor și, implicit, a navigației departe în largul mării. Ea atrage pe portuari, dar continuă să fie privită cu antipatie de țărani, ca Hesiod, sau de Pittacos, „înțeleptul” conservator. Navigația era unul din efectele imediate ale ascensiunii forțelor de producție despre care vom mai vorbi. Ea antrena după sine dezvoltarea meșteșugurilor și, prin urmare, a comerțului, mai ales maritim.

Dar navigația, inlesnind în chip sensibil călătoriile în direcții multiple și la distanțe relativ mari, a constituit un stimulator eficient al observării unor largi spații geografice până atunci necunoscute. Ea a făcut mai necesară și observarea cerului, a astrelor. Efectul cel mai spectaculos consta în faptul că geograficul descoperit dezmințea la tot pasul mitologicul. Două exemple demonstrează profilaxia antimitologică pe care o opera sporirea cunoștințelor geografice. Milesianul Hekataios demonstrează, în urma unor observații geografice, inconsistența mitului Cerberului și a altor mituri, iar neobositul călător care a fost bardul-filosof Xenofan a dobândit, aflând obiceiurile tracilor și ale ethiopienilor, argumente care arătau că zeii au fost închiși de oameni, și anume după chipul și asemănarea lor. Mișcarea geografică dezvăluie urmașilor lui Homer că, mergând pe mare, nu descoperă nici un infern¹ și nici un sălaș de ființe monstruoase, că spațiul este omogen sub raport calitativ (lipsit de cvalifiere mito-magică), că Universul este lipsit de mistere și fantome. Populațiile de navigatori au fost primele în Grecia cărora a început lumea să le dezvăluie secretul teoretic al unității și uniformității ei calitative, *materiale*.

„Principiile” ionienilor — apă, apeiiron, aer, foc — prin universalitatea lor, vor face pasul decisiv către lichidarea

¹ Tradiția mitologică a schimbat la un moment dat topica „lumii”, situând *Infernul* și *Tartarul* la suprafața pământului, pe celălalt țărm al lui Okeanos.

evalifierii spațiului. Dealtfel, și a timpului. Pentru funcția antimitologică a practicării navigației, pledează și un argument negativ: exemplul Arcadie, regiunea centrală a Peloponesului, izolată prin relief de coastele mării; ea a rămas mai mult decât oricare altă regiune a Greciei retransată în lumea miturilor celor vechi, străină de zbucium spiritual, deci de progres intelectual¹, și prin aceasta „fericită”, după o tradițională expresie. Staționarea topologică e corelată cu stagnarea spirituală, proliferând idoli. Ea e limitativă. Or, „expansiunii Universului sideral și al orizontului geografic îi corespunde o ilimitație a conștiinței personale”².

Expansiunea geografică — colonizări, comerț maritim — participă la actul de răsturnare a raportului om-lume. În configurația mitică homero-hesiodică, omul e un subordonat al spațiului închis, delimitat de Okeanos. Conștiința migratoare ce ia act de această finitudine, o denunță și compromite raportul de subordonare. O „lume” care încetează de a mai include în sine subiectul poate, implicit, să devină obiect de investigație al subiectului degajat.

5. Toate acestea constituie, să spunem, „materia”, substratul propice să se ofere actului teoretic revoluționar săvârșit de Thales. Acest substrat de idei și dispoziții psihologice poate să justifice *posibilitatea* cotiturii spre antimitologism materialist, nu însă și *necesitatea* schimbării de direcție, ca act „formal”.

Continuând deci, investigația se îndreaptă acum către viața economico-socială a Miletului.

Interpreții izvoarelor sînt de acord să constate avîntul economic negalat al acestui oraș egeean. Este „podoabă a Ioniei”, scrie Herodot. O veche inscripție îl glorifică drept „cel mai vechi oraș al Ioniei și metropolă a numeroase și mari cetăți din Pont, din Egipt și din toate celelalte regiuni ale pămîntului locuit”. Oraș matern a nouăzeci de colonii, este piața de încrucișare a drumurilor de comerț

¹ Vd. Victor Bérard, *De l'origine des cultes arcadiens*, Paris, passim.

² G. Gusdorf, *Les sciences humaines et la pensée occidentale*, II. *Les origines des sciences humaines*, Paris. Payot, 1967, p. 487.

ale Europei, Asiei și Africii. În Milet se prelucurează piei și metale prețioase din Lydia, lină din Phrygia, cîneșă din Colchida. Se fabrică și se exportă mobile, oale, covoare, stofe vopsite cu purpură. Activitatea portului e clocotitoare. Numeroasele lui contoare de pe litoralul Mării Negre exportă grâu, pește sărat, sare, sclavi, vite cornute, cai, lenin, fier, cum și aur și chihlimbar aduse din Nord¹.

Dezvoltarea rapidă a meșteșugurilor, deci a atelierelor meșteșugărești, a comerțului cu produsele acestora determină intensă proliferare a categoriei sociale de proprietari de ateliere și de neguțători. Comerțul maritim impune avîntul „industrii” constructoare de vase. Proprietarii de șantiere navale, piloții, cadrele subalterne ale flotei, cămătarii, prosperă în aceeași proporție. Se adaugă proprietarii de miuc. Aceștia, alături de oamenii meșteșugurilor și comerțului, împreună cu „lumpenproletariatul” citadin și cu proprietarii agrari mici și mijlocii formează pătura socială a *demos-ului*².

Se instituie astfel în Milet, ca și în alte cetăți portuare, cum a fost de pildă Efesul, o dedublare socială în sinul clasei de oameni liberi, proprietari reali ori virtuali de sclavi. Vechea aristocrație gentilică, formată cu prioritate din marii proprietari funciari, care domina în cetate în virtutea unor străvechi privilegii, își vede puterea politică disputată de deținătorii de averi mobiliare; dar aceștia din urmă, deși tot mai numeroși și deși joacă un rol economic tot mai însemnat, nu îndeplinesc un rol politic corespunzător. Antagonismul mental dintre cele două categorii sociale este efectul contrastului dintre puterea politică și cea economică de care dispune, în Cetate, fiecare din ele. Engels notează: „Proprietatea mobilă, adică averea bănească... a crescut din ce în ce mai mult... și a devenit un scop în sine. Prin aceasta... s-a creat vechii puteri a aristocra-

¹ Vd. G. Glotz, *Histoire grecque*, I, Paris, 1925, p. 278; P.-M. Schuhl, *Essai sur la formation de la pensée grecque*, Paris, P. U. F., p. 169—170.

² Vd. S. Outschenko, *Classes et structures de classe dans la société esclavagiste antique*, în „Recherches internationales à la lumière du marxisme”, Paris, nr. 2, 1957, p. 107.

piei o concurență biruitoare a industriașilor și comercianților bogați”¹.

Se știe că izvorul nemijlocit al acestor bogății era aproape exclusiv munca sclavilor, al căror număr ajunge să fie cu timpul mult mai mare decât acela al cetățenilor liberi. Dar sclavii nu aveau cuvânt, iar revolta lor apărea „Cetății” ca un act contra naturii. Țăranii liberi nu jucau în general un rol politic independent, ci erau antrenați, după interese, în acțiuni politice, la remorca uneia sau celeilalte din cele două păături menționate mai sus.

6. Portretul social și psihologic al „nobilimii”, descendenți îndepărtați ai basileilor homerici, este acela al unor oameni care se consideră stăpâni și diriguitori prin naștere și prin presupusa lor structură morală, în virtutea căreia doar ei ar fi fost „cei buni”, prin substanța divină cu care se cred investiți. Ei invocă în favoarea lor autoritatea vechilor instituții, se sprijină pe venerabilitatea legămintelor religioase, simt forța lor ideologică armată de puterea tradiției mitologice. Ideologia politică a aristocrației se contopește cu ideologia religioasă a miturilor. Legendele mitice, strălucitoarele povești fantastice alimentează mentalitatea conservatoare, tradiționalistă. Legile nescrise aristocratice din cetate sînt „legi divine” și ca atare la fel de intangibile ca și autoritatea zeilor. Cretanii atribuie legile lor lui Zeus, spartanii lui Apollon. Ordinea din natură apare a se confunda, susținută mitologic, cu ordinea din societate; ne-o spune gândirea poetică a lui Theognis. Zeus, „tatăl zeilor și al oamenilor”, este totodată diriguitor al naturii, patron al funcțiilor vitale, arbitru al fericirii oamenilor și garant al ordinii publice. Aristocrația cetăților se pretinde a descinde din zei: Theseus, strămoșul legendar al aristocrației ateniene, e, după legendă, fiu al lui Poseidon; Cadmos, odraslă divină, este presupus fondator al Thebei și părinte legendar al aristocrației beoțiene. Iată versuri ale lui Tyrtaios: „însuși Cronidul (Zeus) ...

¹ Fr. Engels, *Originea familiei, a proprietății private și a statului*, în K. Marx — Fr. Engels, *Opere*, vol. 21, Ed. Politică, 1965, p. 114.

a dăruit acest oraș (Sparta — N.N.), Heraklizilor”¹ — adică aristocrației spartane. Tot Tyrtaios spune că zeul Apollon a ordonat prin oracol „ca basileii, cinstiți de zei, țara s-o cîrmuiască ... și ca oamenii din popor să asculte de legiunile lor”². Solon, contemporan mai tînăr al lui Thales, spune celor din mulțime: „Nu puneți pe seama zeilor suferințele pe care le îndurați, ci pe seama propriei voastre lășități; i-ați crescut și apărat pe tirani și drept urmare vă aflați într-o amară servitute”³. Cuvinte din care rezultă blamul contra aserțiunii, neîndoielnic de origină aristocratică, conform căreia zeii erau desemnați ca autori ai opresiunii existente: în acest fel, suferința devenea imuabilă ca și aceștia, adevărații vinovați, civili, fiind astfel exonerati de răspundere. Reamintim de *Eunomia* proaristocratului Tyrtaios, prin care, „spre deosebire de *isonomie*, cei vechi înțelegeau buna orînduire într-un stat în care condițiile de trai nu erau egale pentru toată lumea”⁴. Elogiul ordinei civice, ca ordine între inegali, se vrea autentificat prin voința zeilor.

Aliajul dintre religia tradițională și ideologia proaristocratică era temeiul actelor normative administrativ-judiciare. În virtutea invocației consangvinității dintre autoritatea divină și cea civilă, actul normativ ca și sentința judiciară, date amîndouă potrivit conștiinței edilului ori judecătorului, își sorbeau infailibila justete din substanța divină, testată de ascendentul zeiesc descendentului select.

Instrumentele celor de sus erau, spune Charles Parain, „armele propriu-zise, religia și monopolul dreptului”⁵.

La polul opus, potrivit sugestiei ce se desprinde din cuvintele lui Solon, se întrevede interesul de a înmănunchia adversitatea antiaristocratică a *demos*-ului cu actul de a

¹ Tyrtaios, *Eunomia*, 2 (Fr. 1).

² *Ibidem*, 3 (Fr. 2).

³ Solon, *Scrisoare către Philocypros*, 8.

⁴ A. Piatkowski, *Sparta, oraș al culturii în sec. VII î. e. n.*, în „Studii de literatură universală”, 1956, p. 193 (titlul de *Eunomie* pare să fi fost dat poemului lui Tyrtaios ulterior, de către Aristotel).

⁵ Ch. Parain, *Les caractères de la lutte de classes dans l'antiquité classique*, în „La Pensée”, nr. 108, 1963, p. 17.

adumbri autoritatea divinității, ca presupusă garantă a dominației aristocratice.

7. Opoziția dintre cele două conduite ideatice dobândește o acuitate particulară în condițiile asprimei cu care se derulează luptele politice dintre depozitarii lor.

Noua pătură socială atacă rînduielile politice care asigură domnia în cetate a celor puțini, privilegiați prin naștere, deci împotriva aristocraților și în favoarea unui regim politic al demosului. Un text din Tucidide, care caracterizează o situație de mai târziu, comună multor cetăți grecești, e dătător de seamă în acest sens. „Grecia — scrie Tucidide — devenise mai puternică, iar bogățiile mai numeroase decît în trecut : atunci, odată cu creșterea bogățiilor, se stabiliră tiranii în majoritatea timpului ; mai înainte nu existau decît «basilei» ereditari, dispunind de privilegii determinate”¹.

Știm, tot prin Tucidide, că epitetul de „tiran” era dat în această epocă, de regulă, aceluia care sinulgea puterea din mîinile aristocrației, sprijinindu-se pe *demos*. Comențind cuvintele de mai sus ale lui Tucidide, P. Guiraud precizează că fenomenul începe să apară pe la anul 700 î.e.n. — așadar cu mult înainte de timpul autorului *Războiului peloponesiac* — și anume, ca urmare a apariției unei noi „clase de îmbogățiți” de pe urma comerțului și a industriei², grup social care, în lupta împotriva aristocraților, se sprijină pe tirani. Guiraud menționează în chip expres și Miletul printre cetățile care au cunoscut acest fenomen.

Cum am arătat, poezia lirică a timpului — la Alcaios, Hybrias sau Theognis — se făcuse ecou al dramatismului conflictului. Tyrtaos apelase la spiritul civic al poporului nu fără a lăsa să transpară și o ușoară amenințare, cerîndu-i prin gura lui Apollon să fie credincios, „să nu uneltească ceva rău împotriva cetății”³. Reproducem și cuvîntul lui Hybrias, care exaltă forța materială crudă cu care cel din mediul social „de sus” își impune conservarea prerogative-

¹ Tucidide, *Războiul peloponesiac*, I, 12.

² Paul Guiraud, *La main d'oeuvre industrielle dans l'ancienne Grèce*, Paris, Alcan, 1900.

³ Tyrtaos, *Eunomia*, 3 (Fr. 2).

lor : „Mare îmi este bogăția : lancea și sabia ... îmi apără pielea ; prin acestea semăn, prin acestea secer, prin acestea sînt numit stăpîn de către cei înrobiți ... Ei însă nu îndrăznesc să aibă lance și sabie ... Toți cad înspăimîntați la pămînt, sub genunchiul meu”. Sau, Theognis din Megara : „Omul sărac, dintr-o dată s-a-năvuiț, iar bogatul, doar într-o singură noapte, a sărăcit. Cîl cu mîinte n-avu izbîndă, dar nechibzuitul și-a cîștigat, în schimb, faimă. Deși de neam prost, el parte a avut de cînstire ... Calcă-n picioare poporul prost ..., lovește-l cu vîrfuri ascuțite al lăncii, pune-i gîtul sub jugul cel greu ...”².

Într-o situație în care ascensiunea *demos*-ului și ostilitatea dintre grupurile angajate în luptă fac, evident, ca nici un fel de mijloace să nu fie neglijate, acțiunea de jos trebuie să fi condus anumite minți teoretice clarvăzătoare spre înțelegerea faptului că nu era cu putință să se ocotească *compromiterea ideologiei religioase*, ca una ce fusese *proclamată ca o legitimare a pozițiilor ce constituiau obiectul atacului popular*.

Instinctiv, spontan, în ambianța celor ce luptau împotriva dominației politice a aristocrației, a *trebuit cu necesitate* să apară unii care priveau cu simpatie negarea autorității spirituale a miturilor, a zeilor, a mitologiei. Putem bănuia că în sînul ambianței democratice opoziționiste din cetatea greacă s-au ivit dispoziții ce încurajau tendințele raționaliste, ideile conform cărora lumea nu a fost organizată de zei și nu depinde de ei, deci nici de propoziții lor lumești pe plan social, așa cum nu depinde pe plan cosmic. Astfel, reprezentările fizicale despre natură, autohtone și importate, care se acumulează în chip latent, aveau să fie cu pasională necesitate chemate la viață teoretică și expresie. A fost un imperativ zămislit în adîncul psihologiei proprii păturii sociale legate de progresul meșteșugurilor și al comerțului. Miletul a fost primul pe planul răscolirilor economice și sociale. Trebuia să fie și primul unde acel imperativ să fi fecundat conștiința filosofică în direcția materialistă.

¹ Hybrias, Fr. I.

² Theognis, *Prima elegie* (fr. 11 și 15).

Vorbind de religiozitatea aristocrației nu vrem să spunem că doar ea promova spiritul credinței. Constatând apariția la adversarii ei a unei cugetări laicizante nu ne gândim să negăm că religia continuă să rămână un fenomen spiritual general. Masa *demos*-ului, cu atât mai puțin ramura sa țărănească, nu s-a desprins niciodată de religie. Starea de spirit „opozitionistă” schițată mai sus a constat probabil — ca stare colectivă — dintr-un amestec încleșcat de tendințe iconoclaste și bigote, pe un fond confuz de temeritate și frică, de revoltă și supunere în raport cu zeii. În cel mai bun caz, nu mai mult decât un nelămurit spirit antiteist arareori mărturisit și cel mai adesea înăbușit. Formați într-un astfel de mediu, filosofi materialisti au ieșit doar ei din această stare ambiguă. Au fost singurii în a căror conștiință s-a putut împlini *necesitatea semnalată*, dându-i-se expresie teoretică. Ei au exteriorizat tendințe reținute și contrarcarate din mentalitatea mulțimii, ducând-o, *lîpșitelic*, pînă la consecințele logice consecvente cu sine, adică pînă la materialismul antiteist.

Acest materialism preclasic este, spunem, antiteist, nu ateist. Primii materialisti — anteriori lui Protagoras și Democrit — nu neagă formal existența zeilor, nici măcar nu pronunță îndoieli explicite privitoare la ființarea lor. Lîi doar suprimă *atribuțiile* lor prin aceea că, în fapt, sînt transferate în aria elementelor materiale, arătate ca „principii”. Cîmpul atitudinii față de zei nu transgresează deci la ei cîmpul tezelor fizicale despre natură. Chestiunea *existenței* zeilor avea caracter nu practic, ci speculativ și avea să fie dezbătută într-o etapă istorică ulterioară. Or, potrivit celor consemnate de noi mai sus, ceea ce ordinea zilei impunea cu necesitate cugetătorului reformator era doar chestiunea *practică a funcțiilor* zeilor, nu mai mult. Impulsul politic prescrie religiozității dimensiunile ei: nici unul nici cealaltă nu depășesc condiția *practică* a „suprimării” atribuțiilor divine.

8. Semnificativ nu e numai faptul că filosofia în cauză a apărut tocmai în orașul Milet și tocmai la apogeul istoriei sale economice dinaintea invaziei sterilizante a medo-perșilor. Semnificativ, în sprijinul punctului de vedere exprimat



Orașe de baștină ale filosofilor greci și centre de cultură din Grecia
(secolele VII—V î.e.n.)

mai sus, e și faptul că biografia primilor filosofi îi desemnează ca atașați plurilateral mediului *demos*-ului.

Thales, primul filosof de orientare fizicală, antiteistă este în același timp, sub raport politic, un prodemocrat* și în ansamblu un spirit animat de idei novatoare ce reflectă într-un fel sau altul mentalitatea celor din pătura socială înaintașe. Aidoma acestora, a fost un călător peste mări. Interesat ca și ei în promovarea navigației, a putut fi considerat autorul unei „Astrologii nautice”, probabil manual de îndrumări astronomice pentru piloții de vase. Faptul de a fi prevăzut o eclipsă solară se înscrie în aceeași ordine de preocupări. Interesul său pentru observarea naturii și a raporturilor reale ce o domină a jucat un rol de seamă în a-i statornici celebritatea: povestea după care, tot călînd cu ochii spre cer, ar fi căzut într-un puț, arată că îndeletnicirile sale de „naturalist” erau atât de populare încît intraseră în anecdotă. Spiritul „popular” îl animă și altfel, anume prin aptitudinile lui comerciale, despre care, mai în glumă, mai în serios, de asemenea se dusese vestea. Preocupările sale tehnice — ar fi propus regelui Lydiei abaterea râului Halys — merg pe o linie analogă. În fine, consemnăm atitudinea sa politică: a militat pentru confederarea cetăților ioniene în lupta contra cuceritorilor perși. Era atitudinea unui iubitor al *demos*-ului; în adevăr, cum rezultă dintr-o relatare a lui Herodot, care are în vedere în mod expres și Miletul (dar atinge o perioadă ceva mai nouă), în Ionia alternativa politică era: ori atitudine prodemocratică, ori una de supunere față de perși¹.

În conștiința unei personalități care cunula cunoștințe de fizică și cunoștințe despre putința unei viziuni fizicale asupra naturii, înțelegerea față de conflictul social-cultural la care asista, luciditatea inutilității explicației teologice și

* Th. Papadopol, cercetînd cugetarea celor „șapte înțelepți”, crede a putea eticheta ideologia lor ca fiind în general democratică. (V. *Începuturile ideologiei democratice antice*, în „Revista de filosofie”, nr. 10, 1968, passim). Cum am văzut, aprecierea se confirmă doar la unii, iar nu la toți, cum crede Th. Papadopol.

¹ Herodot IV, 137; v. și R. Cohen, *Athènes, une démocratie*, Paris, Payard, 1930, p. 69–70.

a imperioasei cerințe politice de a renunța la ea, simpatia pentru cei socialmente interesați în această renunțare, într-o asemenea conștiință, spunem, erau concentrate toate condițiile spre a face ca apariția materialismului filosofic, drept transformare a unei putințe în act, să constituie o *necesitate*. Presiunea spirituală eficientă a unei atare necesități putea găsi un câmp de acțiune doar în miuți alese. Conștiința filosofică este revendicată social, dar produsă individual.

9. Dedublarea socială și ideatică de care vorbim e subordonată entității unitare de *pòlis*. În secolul ce se află în atenția noastră, Cetatea greacă este deja o consistentă realitate, ca monadă economico-socială, ca normă juridico-politică de ordine civică, unitară și coerentă, ca principiu ideologic component al mentalității membrilor ei. Luptele politice, oricât de violente, își au rațiunea lor în cadrul coordonatelor menționate mai sus, nu în afara lor, cu atât mai puțin împotriva lor. Fenomenele de conștiință traduc în limbajul care le e propriu această stare de fapt. Cui statutul *pòlis*-ei își *soarbe autoritatea din legi* — încă nescrise — armate religioase, nu poate fi vorba, în pomenitele conflicte, de *mișcare colectivă* antiteistă. Un partid politic care să atace statutul religios, ca atare, al *pòlis*-ei ar fi la fel de puțin posibil ca unul ce ar urmări nimicirea ei fizică. În numele unei anumite linii politice, pot să se exprime manifest critici la adresa unui anumit mod de a angaja divinitatea tutelară, dar nu mai mult. Militanții care susțin o politică democratică pot fi, unul sau altul, adepți ai antiteismului, dar acesta nu poate fi aflat în proporție de masă. Filosoful materialist poate fi și om politic, dar construcția sa filosofică rămîne într-o sferă de difuziune ideatică ce nu e coextensivă cu aceea a politicii la care a aderat, deși se poate observa că, în ultima instanță, politica preferată degajă căile filosofiei sale și, la rîndul ei, aceasta din urmă nu rămîne fără efecte politice. Repetăm: materialismul timpului ca meditație antiteistă, este, în raport cu starea de spirit a colectivității politice democratice, sublinuarea într-o formulă netă și intenționat conturată a ceea ce s-a putut afla dincolo, cel mult într-o modalitate difuză,

semiconștientă, contradictorie. Ca atare, ca produs al extremei consecințe logice, el e susceptibil să angajeze doar individualități, nu colectivități.

10. Cel ce investighează factorii motori ai apariției filosofiei grecești, în Ionia secolului VI, va trebui să nu negligeze factorul *tensiune*. El transpare din încordarea fără precedent a năzuințelor și pasiunilor social-umane care au învolburat atunci cetatea. O asemenea încordare existențială a supus și mințile la o concentrare simetrică. Or, actul de abstractizare filosofică este maximum de încordare logică de care e capabilă cugetarea. Reprezentarea mitică are pentru individ caracter *nativ*. Aici accentul cade pe reflecție colectivă *pasivă*. Este o inițiativă ce n-are adversar sau, dacă vrem, adversarul ei este rezistența brută a forței fizice, naturale sau umane. Filosofia autentică, asemenea actului poetic sau invenției științifice, nu este nativă, ci dobândită printr-un chinuitor efort *activ* al minții. Ea arată mai întotdeauna spre individ, spre eul creator ce s-a ridicat deasupra colectivității sale cu un cap, uneori „cu capul care i-a fost tăiat”, cum ar spune Stanislaw Jerzy Lec. Este întotdeauna în duel cu altul, chiar prieten, sau cu sine, este rezistență ofensivă, nu brută, ci patetică. În acest început de secol, cugetarea unui ionian fără liniște, geometru și filosof, a apărut ca tipică pentru spiritul propriu întregii cugetări grecești: acela „al aspirației către o cunoaștere prin certitudini”, avînd, în același timp, „conștiința faptului că pentru om cunoștința științific dovedită nu este singura modalitate a cunoștinței”. Nu e singura, căci mai există și cea filosofică.

Apariția filosofiei grecești reprezintă o inversare în sfera condiției spirituale. Străvechea înțelepciune, „domestică” se legăna în îmbrățișarea legendelor despre real. Omul contemplă sensul lumii dat în poezia homero-hesiodică, dar, întrucît acest sens e comunicat de mit și se vrea epuizat în acesta, întrucît apare ca jucîndu-se pe o scenă ce depășește pe om, acesta prea puțin îl *gîndește*. Prin

¹ Karl von Fritz, *Grundprobleme der Geschichte der antiken Wissenschaft*, W. de Gruyter, Berlin-New York, 1971, p. 759.

contrast, filosofia, indiferent de orientare — ca act prin care omul construiește ceea ce mintea sa pretinde a fi de ordinul sensului lumii — e act de preluare, prin filosof, a misiunii generatoare de sens. Filosofia este saltul din domeniul sensului recepționat în domeniul invers al sensului conferit.

Filosofia în genere, cea materialistă îndeosebi, uimește dar și neliniștește. Nu comite ea oare *hybris*, crima de nesocotire a prerogativelor divine, trufașă aspirație a omului de a se înălța peste condiția sa, de a se institui mai puternic, mai liber decât îi este îngăduit? Theognis, pentru care „*hybris* e cel mai mare rău”¹, denunță „vanele speranțe”² ale celor ce cred „a ști” ceea ce e doar de competența zeilor. Când însă filosoful materialist, ca Anaximandros, tratează corpul universal ca pe un bulgăre substanțial pe care cutează să-l „spargă” în inele, comite cel mai temerar gest de *hybris*.

Materialiștii epocii, mai mult decât filosofii nematerialiști, scoteau tainele naturii de sub imperiul insondabilei iscusințe divine și le aduceau „în bătaia” dibăciei iscoditoare umane. Împotriva a ceea ce avea să creadă Platon și după el mulți, pînă azi, filosofia materialistă a acestei epoci a fost un mare și îndrăzneț act de consacrare practică a spiritului. E grăitor în acest sens faptul că primul filosof a fost și geometru. Teoremată lui Thales, matematica în genere este orgoliul substanței noetice. Ea presupune „o purificare interioară a spiritului care, în urma deșteptării sale, se leacă de elemente străine (de servituți mitice — N.N.) ... păstrînd numai ce îi este propriu”³.

Ruptura de tradiție, considerarea corpurilor perceptibile drept cu totul altceva decât ce păreau a fi, preluarea poverii unei imense responsabilități mentale, iată ce pretindeau primii materialiști greci să întreprindă concetățenii lor. Pentru atunci, cutezanța de a se cere așa ceva, de a se

¹ Theognis, *Prima elegie*, Fr. 3.

² *Ibidem*, Fr. 2.

³ „Achile” — *Paradoxe citate în fenomenologia spiritului*, București, Ed. Științifică, 1969, p. 246.

pune în circulație o schemă făurită de om, pot fi calificate drept miraculoase.

11. Tabloul schițat mai sus, în care se reliefează atât de viguros apariția lui Thales din Milet, cuprinde însă, în linii mari, elemente care conduc spre înțelegerea unor evenimente de dincolo de persoana lui, în timp și spațiu. Este vorba de întreaga etapă preclasică a filosofiei grecești, de la milesieni la Empedocles și Anaxagoras. Grecia Mare, Elea, Efesul, Colofonul, Agrigentul, mai apoi Atena — cetăți unde filosofii etapei vechi au fost primii — au trecut prin coordonate istorice analoge. În cadrul acestor coordonate, devin inteligibile variatele atitudini, cum ar fi reacția filosofico-religioasă a lui Pythagoras, fizicismul lui Heraclit, sau înclinarea unui Anaxagoras concordant către fizical și noetic.

FIZICALISMUL ÎNȚIATORILOR

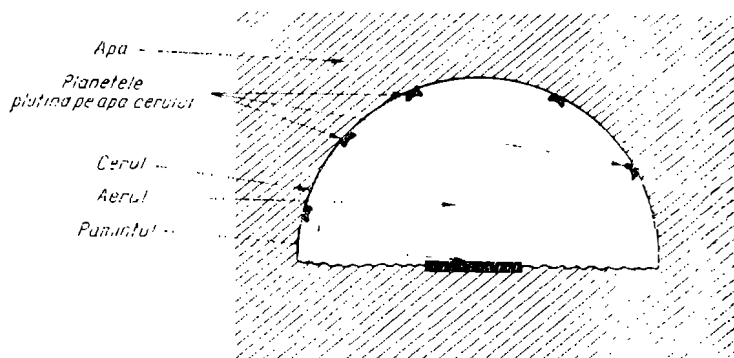
Cel mai iute e spiritul, căci aleargă pretutindeni
Cea mai tare e necesitatea, căci domnește peste toate.
Cel mai înțelept e timpul, căci descoperă toate.

Thales din Milet (D. L. I, 35).

1. *THALES DIN MILET* (aprox. 640—550 î.e.n.) aparține, sub raport spiritual, după cum s-a arătat, acelei societăți dinamice, depozitară de energii proaspete, ce se dezvoltă în acest veac în cetățile portuare ale Ioniei. Ar fi fost primul căruia i s-a dat numele de înțelept. Despre preocupările sale am vorbit mai sus. Sub raport biografic, cel mai semnificativ e faptul că a călătorit vreme îndelungată în Orient, că o mare parte din răstimpul absenței sale din Grecia l-a petrecut în Egipt. Cercetările mai noi arată cu maximă probabilitate că Thales a putut prevedea o eclipsă totală de soare (probabil cea din 28 mai 585), comentînd tabelele astronomice babilonien¹.

2. Pătruns de spiritul năzuințelor anticonservatoare ale *demos*-ului, Thales s-a orientat către gîndul potrivit căruia ieșirea din modul de viață tradițional se leagă de părăsirea vechii viziuni asupra cerului și zeilor. Se va fi gîndit că ruptura de vechiul mit o poate săvîrși cel mai bine chipul unui univers în care forța germinativă și constitutivă de lucruri să nu aparțină zeilor, ci chiar lucrurilor arătate de legende ca fiind făurite de zei. Toate ar avea o origină corporală comună și totodată o substanță actuală comună, tot de ordinul perceptibilității, o substanță care s-ar păstra mereu aceeași de-a lungul tuturor schimbărilor și a cărei

¹ *Lenis Blanche, L'éclipse de Thalès et ses problèmes*, în „Revue philos. de la France et de l'étranger”, nr. 2, 1968, passim.



Schema Universului la Thales

forță productivă s-ar împlini în virtutea propriei necesități. Aceasta ar fi apa, „element și principiu al lucrurilor”.

Nu sînt încă formulate conceptele de materie sau materialitate. Milesianul are în vedere unitatea lumii, o unitate legată de un ansamblu dat de însușiri perceptibile. Conceptele de mai sus apar cercetătorului modern care studiază pe Thales, în formă *practică*, în enunțul său de apă universală, dar nu în formă *teoretică*. Nu avem definiția lor.

Principiul apei este chemat să dea un fundament teoretic, fizical raportului dintre diversitatea și unitatea Universului, într-o modalitate ce are un antecedent mitic, contrapunîndu-se în același timp acestuia, în primul rînd prin opoziția dintre fizic și mitic. Pe de altă parte, gîndirea mitologică recunoaște în lume diversitatea și armonia dar fără nici o preocupare privitoare la relația dintre ele. Tocmai de aceea, ele sînt închipuite în mod capricios, cînd ca fiindînd laolaltă, cînd ca succedînd una alteia, lipsite în fond și una și cealaltă de orice stringență. Fiind imaginate ambele ca efecte ale unor voințe divine superioare lor, se presupune că zeii pot oricînd interveni spre a modifica starea existentă a lucrurilor. Există ordinea mișcării soarelui, dar Hera o poate modifica după dorință¹, Atena

¹ *Iliada*, XVIII, 230 – 233.

de asemenea¹, Zeus cu atât mai mult². Există o anumită ordine a corpurilor cerești, pe care Zeus o poate interverti³. Conceptul thalesian de „apă”, prin contrast cu toate acestea, reprezintă afirmarea relației necesare dintre ordinea unitară a lumii și diversitatea acesteia, în sensul că ambele sînt luate ca atribute ale substanței unice.

La filosoful din Milet, substanța universală „persistă în ciuda schimbărilor suferite”, după cum relatează Aristotel (Thales, fr. A 12).

E așadar implicit recunoscută legătura dialectică dintre unitatea materială a lumii și diversitatea ei calitativă. Diversitatea apare ca multiplicitate *în* unitate. Este o descoperire filosofică fundamentală, chiar dacă deocamdată lipsită de o explicitare definitorie. Unitatea implică legătura între ceva și altceva, adică multiplul. Atîta vreme cît unitatea și diversitatea sînt date ca atare, în mod disjuns, temeiul lor rămîne în afara substanței unitare, ceea ce implică un factor volitiv extramaterial, în speță mitic. Thales a prezumat caracterul material al unității și a presupus legătura dintre unitate și multiplicitate ca *necesară*, neputînd fi călcată. Nici una din cele două laturi ale contradicției și nici identitatea dintre ele nu sînt încă la Thales concret întemeiate.

În acest punct, o remarcă a elinistei Clémence Ramnoux. În concepția lui Thales, caracterul monist al principiului are destinația nu de a reuni forțe sau corpuri ireconciliabile, ci de a aduce laolaltă ceea ce e *dispersat*⁴. Spre deosebire de autoarea franceză credem că această teză nu e comună tuturor ionienilor. Imediat după Thales, continuatorul său Anaximandros va introduce tema unității celor opuse. Thales ne apare mai arhaic decît succesorul său, mai aproape decît acesta de reprezentarea mitică, populară a Universului: un Univers fără tensiuni lăuntrice.

¹ *Odissea*, XXIII, 305–309.

² *Iliada*, II, 405.

³ *Iliada*, VIII, 19–27.

⁴ Clémence Ramnoux, *Le développement anti-logique des écoles grecques*, în „La dialectique. Actes du XIV^e congrès des sociétés de philos. de langue française”, P. U. F., Paris, 1969, p. 42.

3. Intim legată de problema de mai sus este aceea a raportului materie-spirit. O enunțare a vreunui raport între ele nu ne-a dat filosoful milesian și nici nu pare să fi văzut aici o problemă conturată ca atare. El a vorbit într-un fel din care pare să rezulte că socotea și lucrurile neînsuflețite ca avînd „suflet”, dînd ca exemplu magnetul și chihlimbarul. Puterea de atracție a acestora ar fi vădit însuflețirea materiei. Această însuflețire ar fi o trăsătură generală a materiei. Dar tocmai prin aceasta apare, credem, deosebirea dintre Thales și reprezentarea mitologică, potrivit căreia sufletul ar fi ceva de sine-stătător. Cercetarea lui Erwin Rohde sprijină acest mod de a vedea¹. Fără vorba, într-o ipostază a reflecției mitice, de sufletele celor morți, despre care poporul își închipuia că rătăcesc în jurul mormintelor și care uneori se transformă în demoni, în serpi etc. Personificat, sufletul devenea mica zeiță *Psyché*, vizată de strengăriile lui *Eros*. În fine ca suflet al lumii, neindividualizat, apare cu semnificația de funcție vitală a Universului, asimilată naturii divine a acestuia și ca atare supra-adăugată corpurilor materiale. Eliminînd deci ideea autonomiei sufletului, filosoful care în această epocă e departe de a se gîndi că unitatea materială a lumii nu exclude însușirea spiritului de a fi deosebit din punct de vedere calitativ, ajunge la a nu distinge în fapt „sufletul” (spiritul) de materie; nu-i mai rămîne, odată ce a prezumat caracterul primordial al celor fizice, decît să presupună „sufletul” ca însușire generală a fizicalului. Acesta e hylozoismul lui Thales, hylozoism care așadar ne apare ca formă primitivă inevitabilă a materialismului în problema materie-spirit. Observația lui Burnet în conformitate cu care „distanța dintre materie și spirit nu fusese încă simțită”² de către Thales e întemeiată doar cu precizarea că distincția e absentă în condiția în care fusese eliminată accepțiunea mitică a sufletului și a rămas în fața filosofului spiritualitatea ca viață sau ca gîndire sălășluind în trupuiri materiale

¹ Erwin Rohde, *Psyché*, ed. franceză, Paris, Payot, 1928, *passim*.

² J. Burnet, *L'aurore de la philosophie grecque*, ed. franceză, Paris, Payot, 1919, p. 16.

și numai acolo. E vorba deci de materie, care nu e văzută ca distingându-se de altceva decît de ea însăși, iar nu de o „unitate nemijlocită a materiei și vieții”, cum cred Überweg-Heinze¹, enunțare în care materia și viața apar pe picior de egalitate și care atribuie vechiului filosof o capacitate analitică pe care n-a avut-o. Cît privește nemurirea sufletului de care pare să fi vorbit Thales ca apare o afirmație tirească: dacă materia e nemuritoare iar sufletul e o proprietate inerentă materiei, atunci firește e și el nemuritor.

4. Dar aserțiunea lui Thales după care totul ar fi plin de zei? Unii autori, ca Burnet, nu-i acordă nici o importanță, considerînd-o ca o simplă maximă. Dealtfel, după Aristotel, afirmația ar fi avut sensul de a proclama existența universală a sufletului. Potrivit părerii lui G. Cogniot, enunțul n-ar face decît „să traducă punctul de vedere după care materia este prin ea însăși animată”². Autorul francez dă în fond o versiune „nearistotelizantă” a enunțului lui Aristotel. Principalul e însă altul: în concepția lui Thales zeii nu au o putere cît de cît relevabilă în viața omului. Sînt poate închipuiți de către filosof ca un fel de fantome, capabile să joace omului anumite renghiuri, dar neglijabile; poate o reluare poetică a tematicii religioase populare. Reținem următoarea observație a lui Hegel: „problema dacă Thales a crezut în Dumnezeu nu ne privește. Aici (adică în definirea poziției filosofice a lui Thales — N.B.) nu e vorba de presupuneri, credință, religie populară, ci exclusiv de determinarea filosofică a existentului absolut. Și dacă Thales ar fi vorbit despre Dumnezeu ... ar fi un cuvînt gol, lipsit de conceptul său”³. Dacă ținem seamă de cele relevate mai sus, dacă amintim că în structura Universului, așa cum o vedea Thales, zeilor nu li se rezervă nici un loc, trebuie să respingem și acea interpretare potrivit căreia Thales ar fi fost panteist. Este un

¹ Überweg-Heinze, *Geschichte der Philosophie*, vol. I, p. 47.

² Georges Cogniot, *Le matérialisme gréco-romain*, Paris, Éditions Sociales, 1964, p. 21.

³ G. W. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Werke, vol. XIII, Berlin, Dunker und Humblot, 1840, p. 202.

anacronism modernizant ce atribuie capacității teoretice a acestor secole valori pe care, neîndoielnic, nu le-a avut.

Oricum am interpreta enunțul lui Thales referitor la zei, socotim hotărâtoare o împrejurare care a scăpat cercetătorilor. Pretutindeni, afirmă filosoful, lumea e apă, așadar spațiul cosmic posedă omogenitatea apei. De-a lungul vremurilor au loc, constant, transformările tuturor celor diferite, *din* și *în* apă. Ritmul schimbărilor, întotdeauna identic cu sine, are drept corolar teoretic omogenitatea timpului. Dintr-o asemenea viziune au dispărut „zonele” mitic-diferențiate și, odată cu ele, ecalifierea homerică a spațiului; a timpului, așijderea. E unul din actele teoretice, demitizante, de seamă ale noului fizicalism. În nici un caz, așadar, enunțul „totul e plin de zei” nu putea avea o funcție teoretică mai însemnată decât sentința „totul e plin de apă”. Ba chiar dimpotrivă, dacă ținem seamă de faptul că apa e entitatea înglobantă. În cea mai teologizantă dintre interpretări, zeii *nu pot fi luați mai mult* decât ca niște obiecte acvatice, ca toate celelalte, secunde în raport cu apa primordială dar, spre deosebire de ele, neproducătoare de efecte. Am numit *antiteism* acea primă fază a ireligiozității în vechea Grece, constînd în faptul că zeii, chiar dacă nu sînt încă negați, sînt subordonați „elementelor” și *despuiați de funcțiuni*.

5. În gîndirea lui Thales, afirmarea materialității lumii se leagă și de năzuința filosofului de a afla unele din constantele matematice, în speță geometrice, care guvernează relațiile dintre obiecte. Este recunoașterea existenței unor relații măsurabile laice iar nu tainice între lucruri; relații cognoscibile, avînd caracter de generalitate și fiind susceptibile de a fi exprimate în anumite formule (teoreme). Pe această cale începe să fie făurit un nou instrument epistemologic, încă foarte slab, de luare în stăpînire de către om a unor fenomene care părușeră a fi anterior posesie a zeilor. Ideea de demonstrație matematică în care intră și cerința rigorii logice și aceea a preciziei exprimării, era un succes al științei incipiente. Or, spune E. Stamatis, „geniul descoperitor al principiului care cere ca dovada matema-

tică să aibă caracter de necesitate a fost Thales din Milet¹. I-a instrumentul teoretic l-a adăugat pe cel de „laborator”: a studiat cerul pe o sferă masivă pe care erau înscrise cor-puri astrale².

6. Remarcăm și un element dialectic în conceptul thale-sian de apă. „Sufletul” este pentru Thales în primul rînd mișcare, iar afirmarea caracterului universal al sufletului înseamnă probabil, în primul rînd, afirmarea caracterului universal al mișcării. Indicînd apa drept substanță funda-mentală actuală a lucrurilor, milesianul a căutat să exprime astfel nu numai ceea ce numim noi materialitate a lumii dar și accentuata mobilitate a acesteia, fluența cu care se pretează materia la adoptarea de variate forme.

7. În istoria categoriei de materie, momentul Thales ne apare caracterizat prin faptul că pentru prima dată, în Grecia, formarea și funcționarea lumii este explicată, în opoziție cu reprezentările mitologice, printr-o substanță materială. Dar, observăm, nu avem încă noțiunea materiei ca *abstracție*. Nu avem încă nici o definiție. Filosoful în-terpreinde un anumit proces logic de sinteză a unor note esențiale ce exprimă însușiri ale lucrurilor — perceptibili-tatea, transformabilitatea asimilată ideii de fluiditate —, dar și neesențiale, ca prezența în ele a umidității. Unele note au caracter abstract, ca cele de increabilitate sau de eternitate, dar ele apar ca un dat și atît. Procesul de genera-lizare nu merge mai departe, nu duce la conceptul abstract, ci la un fel de semn ancorat mecanic într-un anumit con-cret, în speță în acela ce-i pare cel mai potrivit pentru o asemenea operație: apa. Dar prin faptul că apa e prezu-mată a fi esența și a acelor lucruri care nu apar simțurilor noastre ca acvatice — de pildă piatra — avem a face cu o cugetare de tip nou, o cugetare despre imperceptibil, des-pre ceea ce e doar *inteligibil*. Prin faptul că un concret sensibil — apa — a căpătat o funcție inteligibilă, funcție de universal al *tuturor* lucrurilor, în contrast cu imaginea

¹ Evangelos Stamatis, *Über Thales von Milet*, in „Das Al-tertum”, nr. 2, 1960, p. 102.

² G. Aujac, *La sphéropée, ou la mécanique au service de la décou-verte du monde*, in „Rev. d'histoire des sciences”, XXIII, 2, 1970, p. 94.

lor sensibilă, avem de a face cu un act filosofic. Este teorie, chiar dacă nu are încă *formă* teoretică.

Principalul aport *filosofic* al gânditorului constă în faptul că, spre deosebire de perioada mitică anterioară, când se punea doar întrebarea asupra *provenienței* lumii, el caută să explice și în ce constă *substanța actuală esențială* care îi asigură unitatea. Dar acest raport, ca de la materie primă la obiecte fabricate, indică deocamdată un fel de spirit meșteșugăresc în operația filosofică întreprinsă. Gânditorul se îndreaptă spre universal pe calea care e mai degrabă aceea ce merge de la parte la tot. Principiul său, apa, e încă tributار poziției *întregului față de parte*. De aceea apa este la el *clement*, *στοιχεῖον-στοιχείον*, termen care în această perioadă, pe lângă „literă”, poate să indice și „un obiect între altele, dispuse într-o serie”. *Στοιχος* înseamnă un rînd de materiale, de lucruri, de numere¹. Așadar, lingvistic, e indicat raportul dintre *parte* și *tot*, raport care printr-un gen de translație logică încărcată de echivoc ne este dat drept raport între *individual* și *universal*.

Thales a fost primul cugetător în sfera teoriei filosofice. Dar *theoria* -- *θεωρία*, a avut la început înțelesul de misiune a unei cetăți în *afara* ei, apoi privire a *omului* în *afara* lui, „călătorie” mentală. Are valoare simbolică faptul că prima *theoria*, ca expediție mentală a unui cugetător în *afara* empiriei sale, în sfera abstracțiilor, coincide cu prima *theoria* ca ieșire a călătorilor ionieni din lumea încremenită a vieții sociale ancestrale populată de daimoni².

8. ANAXIMANDROS (aprox. 610—546 î.e.n.) aparține și el stratului popular de tehnicieni, neguțători și navigatori milesieni.

O acțiune de colonizare în vremea lui era legată de preocupări comerciale. Or, după o relatare a lui Aelianus, el s-a aflat în fruntea grupului de milesieni care a întemeiat colonia Apollonia pe țărmul trac al Mării Negre. Tehnica

¹ V. J. Albert Rivaud, *Le problème du devenir et la notion de la matière dans la philosophie grecque depuis les origines jusqu'à Thémistius*, Paris, Alcan, 1906, p. 260, n. 642.

² Vd. G. Redlow, *Theoria*, Berlin, Deutsch. Verlag d. Wissensch., 1966, p. 22—24.

vremii era mult solicitată de trebuințele călătorilor în general, ale navigatorilor în special. Aceștia aveau nevoie de instrumente de orientare în timp și spațiu. Anaximandros e desemnat de tradiție ca făuritor al unor asemenea instrumente: un gnomon*, o sferă „cerească”, apoi o hartă, prima în istoria Greciei.

9. *Âpeiron* (ἄπειρον), principiul filosofic prim conceput de Anaximandros reprezintă, în raport cu noțiunea thalesiană de apă, un anumit progres, credem, în istoria viziunii „fizicale” asupra lumii, viziune care genera treptat categoria filosofică de materie. I s-au atribuit variate accepțiuni: infinitate a materiei în timp, infinitate a materiei în spațiu, materie infinită, materie indeterminată calitativ. Controversa dacă semnifică *infinit* ori *indeterminat* a început încă în antichitate. Dezbaterile desfășurate conduc în zilele noastre spre un sens foarte apropiat de cele date de doxografiai Simplicius și Alexandros din Aphrodisias: o materie omogenă, având o anumită determinare, pentru noi greu descifrabilă, dar oricum deosebită de cele patru elemente — pământul, aerul, apa, focul — și numai în acest sens nedeterminată, sau mai bine zis nedefinită în raport cu ele. Poate ceva *intermediar* între ele, înrudită cu Haosul hesiodic, după cum crede Abel Rey¹. Evidențiem patru note distinctive: *âpeiron* ca materie primordială necreată și nepieritoare și „nimic altceva decât materie (*hyle*)”, după cum spune Aëtios (fr. A 14); *âpeiron* ca anumită materie *concretă*; ca ceva *deosebit* de oricare din substanțele materiale din natură; ca *generator* al substanțelor naturale menționate: apa, aerul, pământul, focul. Din *âpeiron* derivă Universul actual, ca și alte universuri care l-au precedat în timp sau care vor urma după el.

Ca și Thales, continuatorul său a socotit că explică unitatea „fizicală” a lucrurilor în multiplicitatea lor, presupunând o substanță comună concretă. Din punctul de vedere

* Alcătuit dintr-o vergea verticală înfiptă în centrul unei plăci circulare, gnomonul a început prin a sluji la determinarea subdiviziunilor zilei.

¹ Abel Rey, *La jeunesse de la science grecque*, Paris, Albin Michel 1933, p. 60 sq.

al caracterului concret al noțiunii de materie ne aflăm așadar pe același plan explicativ ca și la Thales. Sîntem încă în cadrul logic în care raportul dintre materie și lucrurile materiale e considerat ca raport de la întreg la parte. În acest sens, confirmarea de ordin filologic pe care ne-o sugerează Rivaud e izbitoare. Se știe, ne-a spus-o Teofrast, că Anaximandros a folosit, primul, termenul de ἀρχή-*arhè*-(principiu), ἀπειρον fiind principiul tuturor lucrurilor. Or, arată autorul francez, *arhè* înseamnă în perioada veche primul termen al unei grupări; e începutul, cel ce stă în frunte¹. Ca și în cazul lui *stoiheion*, conceptul se referă la o colecție, *arhè* fiind ceea ce prezidează totalitatea, comandînd componentele acesteia.

Concretul lui Anaximandros nu mai e însă concretul lui Thales. Vedem chestiunea astfel: problema era să se explice cum se diversifică materia unitară, păstrîndu-și unitatea. Ea trebuia luată astfel încît să poată fi închipuită ca posedînd două serii de însușiri: unele care să aparțină substanței prime generale, originare, altele proprii forme concrete date. Era ușor să susții că apa provine din foc, arătînd că o ardere generează aburi, deci umezeală. Dar dacă aveai în vedere o citime de apă dintr-un oarecare vas situația se complica, deoarece ea nu înfățișa trăsături proprii, deosebite de acelea ale presupusului tot originar. Ea era și rămînea ceva determinat din care era greu de presupus că se desprinde *altceva*, de asemenea determinat. Pentru ca diverse substanțe fizicale determinate să derive din ceva comun, trebuia ca această substanță comună să fie deosebită de substanțele derivate. Trecerea unui determinat spre alt determinat nu poate să aibă loc decît prin atingerea unui punct în care substanța să fi încetat a mai avea prima determinare fără s-o fi dobîndit încă pe a doua, așadar a unui punct de indeterminare. Trecerea de la o determinare la alta include așadar indeterminarea, alteritatea, contradicția. Considerînd diversitatea lumii și trecerea diferitelor determinate unele în altele, acceptînd că în toate aceste treceri apare momentul indeterminatului, re-

¹ A. Rivaud, *op. cit.*, p. 96.

zultă că ceea ce este comun tuturor trecerilor este prezența în ele a condiției de *indeterminat*. Acesta devine astfel *principiu*, punct nodal esențial al tuturor trecerilor spre calități determinate și, prin extensiune, al înseși determinațiilor diverse ale lucrurilor. Dat fiind că *âpeiron* e o substanță ce nu are nici una din determinațiile fizicale curente, distanța ce-l separă de orice calitate e mai mică decât aceea ce separă o calitate de alta, ca spre pildă, apa universală thalesiană și calitatea lucrului nonacvatic ce ar „descinde” din apă. Este principiu nu numai al *unității* materiale și diversității lumii, dar și al *trecerii* de la unitate spre diversitate, momentul dialectic al acestei treceri. O observație a lui Ch. Werner, reluând dealtfel părerea exprimată în același sens de Burnet, întărește interpretarea noastră. E vorba de celebra frază în care Anaximandros vorbește de raportul dintre *âpeiron* și lucruri, ca avînd caracterul *ispășirii unei nedreptăți* (fr. B 1). Dacă s-ar admite ca element primordial apa, care e umedul și recele, deci numai o latură a contrariilor, așa cum ie vedea Anaximandros și după el toți urmașii săi greci (umed—uscat, rece—cald) ar însemna, spune Werner, că nedreptatea ar fi triumfat. „Trebuia deci ca substanța să fie nu unul din termenii contrarii, ci ceva mai adînc din care se nasc contrariile și în care ele se resorb”¹. Din constatarea autorului citat rezultă că prin indeterminat — *âpeiron* — se restabilea echilibrul între contrarii. Autorul elvețian observă deci în formula lui Anaximandros o îndreptare a tezei lui Thales, în sensul includerii în noțiune a contradicției. Dar, după cum am arătat, aceasta are loc într-un sens mai complex decât cel văzut de Werner, dînd *âpeiron*-ului un conținut dialectic mai bogat.

Filosoful nu acceptă ca noțiunea de „materie” să coincidă cu noțiunea vreuneia din substanțele fizicale comune: principiul *âpeiron* indică *efortul său de a se îndepărta de concret*, prim pas spre noțiunea abstractă de materie, dar nu mai mult, căci *âpeiron* ca și apa lui Thales, *nu abandonează încă terenul concretului*. Părerea contrară, susținută

¹ Ch. Werner, *La philosophie grecque*, Payot, Paris, 1938, p. 23.

de unii, nu găsește sprijin în texte. Dealtfel, observă C.J. Classen, e greu de atribuit un asemenea gen de abstracție unui gânditor atît de timpuriu¹.

10. Locul lui Anaximandros în istoria categoriei de materialitate e determinat nu numai de gradul de maturitate logică al ideii sale de „materie”, ci și de sfera ei de aplicație. Ca și la Thales, această sferă cuprinde și fenomenele cerești; dar, depășind pe Thales, ea este extinsă și la domeniul faptelor biologice. Animalele, afirmă Anaximandros, ar proveni din umezeala încălzită de soare, iar omul, născut și el într-un mediu acvatic, s-ar fi maturizat — ca specie — în interiorul unei varietăți de pești. Această formulă, cu toată lipsa ei de valabilitate biogenetică, ne înfățișează totuși embrionul unei teorii biologice „fizicale” cu sens filosofic materialist și naiv-evoluționist. Ea elimină din domeniul biologic intervenția supranaturalului. Prin lărgirea sferei de aplicație a cauzalității de ordin fizical, teoria lui Anaximandros accentuează și mai mult caracterul decorativ al prezenței zeilor, despre care se pare că filosoful nostru a vorbit, ca și Thales dealtfel, dar într-un sens probabil mai mult simbolic.

11. Anaximandros a explicitat reflexia asupra dinamicității, proclamînd „principiul mișcării” ca principiu generator, cu caracter etern. Istoria propriu-zisă a conceptului de mișcare începe, așadar, odată cu cel de-al doilea filosof milesian. Deocamdată nu avem nici o definiție a mișcării, nu avem nici o enunțare cu privire la cauza ei generală. Mișcarea e arătată ca fiind *intrinsecă lui apeiron*, e deci înțeleasă ca *automișcare* a substanței fizicale, marcînd o nouă notă dialectică.

12. Nașterea și dispariția lucrurilor sînt arătate a se desfășura „potrivit cu necesitatea” (fr. B 1). Chiar dacă nu ne pare posibil să interpretăm această expresie în sensul conceptului de *lege necesară*, cum procedează A. Rey², care aici anticipează, ne aflăm totuși pe cît se pare în fața ideii primare, elementare, primitive de *ordine necesară*

¹ C. J. Classen, *Anaximander*, în „Hermes”, Wiesbaden, Band 90, 2, 1962, p. 162.

² A. Rey, *op. cit.*, p. 83.

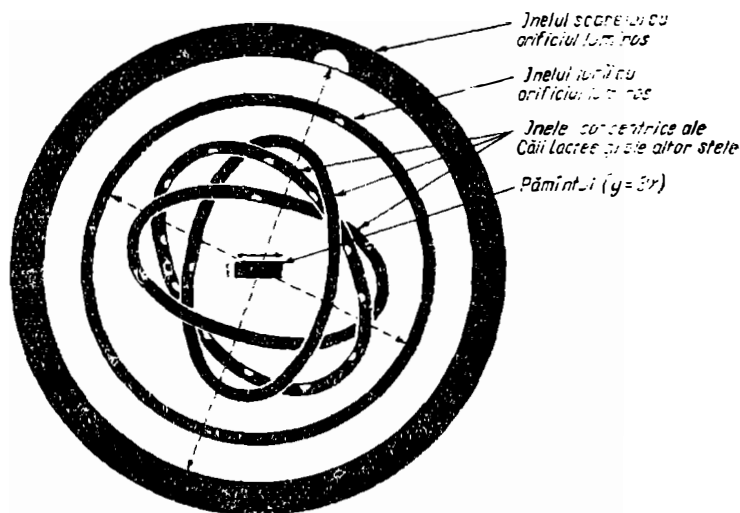
a naturii. Cugetare liminară în care se mai păstrează ceva din sensul filosofic, mitologic al lui *anânke* (ca fatalitate), dar în care se arată și filosoficul: e prima pîlpîire, vag conturată, a conceptului materialist de necesitate, ca *legitate*, în faza timpurie a implicației. Poate mai apropiat de acest spirit al interpretării este Nestle, care vede în *textul* fragmentului B1 afirmată ideea unei justiții supreme ce asigură ca, în disputa pentru existență a lucrurilor de-a lungul timpului suveran, ele să-și cedeze unele altora locul și să dispară după ce au ajuns să ființeze¹. Amestec deci de necesitate a transformării, prin conservare a substanței, și de spirit mitologic (al „dreptei împliniri”).

Să asociem însă acest vag concept filosofic al necesității de preocuparea constantă a urmașului lui Thales, în virtutea căreia este schițată o vastă geometrie cosmică, sferică, susținută de un sistem complex de inele, în interiorul căruia anumite raporturi numerice statornicesc dimensiunile, forma și poziția reciprocă a corpurilor cerești. Necesitatea, chiar vag concepută, a fost abordată în chip aritmo-geometric. Universul însuși începea să fie gândit în spirit matematic, o adevărată „revoluție intelectuală”, cum spune Jean-Pierre Vernant².

13. Capacitatea dialectică novatoare a filosofului nostru se manifestă și în problema contradicției. Nașterea Universului din *âpeiron* primitiv se datorește existenței în sînul său a două forțe contrarii, caldul și recele, a căror înfruntare reciprocă a declanșat procesul de formare a lumii. Anaximandros, după cum spune Simplicius, crede că lucrurile s-au născut „din diferențierea contrariilor, datorită mișcării eterne” (fr. A 9). Anaximandros nu a enunțat un principiu general ontologic al contradicției. Rolul generator al contradicției pare să fie la el limitat la procesul de constituire al Universului, iar contrariile ar fi doar caldul și recele, uscatul și umedul. Principiul contradicției este deci deocândată implicat iar raza sa de acțiune limitată.

¹ W. Nestle, *Vom Mythos zum Logos*, Kröner, Stuttgart, ed. a II-a, 1942.

² J. - P. Vernant, *Géométrie et astronomie sphérique dans la première cosmologie grecque*, în „La Pensée”, nr. 109, 1963, p. 84-85.



Schema Universului la Anaximandros

Raportul dintre mișcare și contradicție este nuclear. Ele apar însă de mai multe ori legate laolaltă. Consemnăm una din acele indistinții care mărturisesc stadiul primitiv în care se află deocamdată procesul de dezvoltare al categoriilor, dar care e totodată și forma primară, brută, de sesizare a unui mare adevăr, încă neexplicitat, acela al indisolubilei relații dintre contradicție și mișcare.

14. Să considerăm în sfârșit acea spectaculoasă și în același timp ciudată teorie a inelelor¹. Ele închid înlăuntrul lor focul, ca unele ce sînt provenite din sfera universală de foc desprinsă cîndva din *âpeiron*. Sînt destinate să explice, în concepția lui Anaximandros, fenomene și însușiri cosmice atît de variate, precum: caracterul *circular* al Căii Lactee, caracterul *luminos* al astrelor; *unitatea de natură* a stelelor, soarelui și lunii, mișcările aparente ale astrelor, faptul că unele astre „se mișcă” într-o *ordin*

¹ Vd. lucrarea noastră, *Primii materialişti greci*, București, Ed. de Stat, 1950, cap. *Anaximandros*.

comună (stelele „fixe”), că altele au, fiecare, o mișcare proprie, *nesimetrică* cu a celorlalte (planete, soare, lună), caracterul „*circular*” al traiectoriei soarelui și lunii pe cer, *eclipsele* de soare și lună, forma *rotundă* a soarelui și a lunii, deosebirea de *mărime* între acestea din urmă, între ele și stele.

Dacă în zilele noastre ar încerca cineva, fără a face apel la nici una din cunoștințele de astronomie pe care i le pune la-ndemină știința și care, prin urmare, nu bănuiește că anumite mișcări sau dimensiuni cosmice aparente nu corespund realității, dacă ar încerca, spunem, să imagineze o schemă cosmică de natură să explice toate actele și faptele menționate anterior, atunci, dacă este ingenios, nu va găsi o soluție mai bună decât cea a lui Anaximandros, acea fantastică soluție a inelelor!

Această teorie trebuie apreciată ca practică a unei metodologii științifice primare: a) se bazează pe observații, formal cel puțin, căci faptele menționate mai adineaori sînt, toate, ca *aparențe*, fapte de observație (nesupuse, firește, nici unui fel de control științific); b) se întemeiază pe o *premisă teoretică unitară*, admisă ca fundamentală în concepția autorului, în speță, teoria despre *âpeiron* din care inelele sînt arătate a proveni: procedeu metodologic impecabil (altoit pe o ipoteză falsă); c) tinde să-și subsumeze — chiar dacă în chip cu totul nesistematic — *toate* cazurile de observație înregistrate; d) năzuiește să introducă *unitate teoretică* în diversitatea acestora.

Fantastică prin obiectele pe care le pune în joc, teoria filosofului milesian e totuși realistă în măsura în care se sprijină pe experiență; pe naiva contemplare necondusă de altceva decât de bunul-simț al autorului, care nu bănuiește cît de străin poate fi simplul „bun-simț” de adevărul științei. Fantezistă prin premise și concluzii, ea e profundă prin spiritul ei metodologic, prin raționalitatea procesului meditativ ce merge de la premisa inițială la enunțurile concluzive. E străbătută de concepția unui Univers laic și dinamic, de efortul către sistematizare, al unui gînditor care vrea prea mult față de ceea ce-i îngăduie tinerețea lui istorică.

15. *ANAXIMENES* (aprox. 585—525 î.e.n.) a fost, crede Aram Frenkian, „primul autor grec care a scris în proză”¹. Teza sa asupra *aerului* ca principiu material al lumii nu marchează un progres către noțiunea abstractă de materie față de stadiul în care ne-a lăsat Anaximandros. În ordinea logică, ar trebui plasat în urma acestuia din urmă². În altă parte am înfățișat argumente în sensul tezei că aerul lui Anaximenes nu este aerul în accepțiunea curentă a cuvîntului și că deci, sub acest raport, nu e vorba de o revenire la stadiul thalesian al noțiunii de materie, cum s-ar părea la prima vedere³. Acest punct de vedere e dus de Tannery pînă la negarea oricărei diferențe teoretice între principiul material al lui Anaximenes și acela al lui Anaximandros. Autorul francez crede că Anaximenes, comparat cu Anaximandros, „nu a făcut decît să precizeze pentru imaginație doctrina primului ..., fără a fi procedat nicidecum, din punct de vedere filosofic, la o retrogradare de la un concept abstract la un altul mai concret. ...”⁴. Nu credem că *âpeiron* ar fi fost un „concept abstract”. Fără a merge atît de departe ca Tannery, fără a neglija reziduurile mitice posibile ale conceptului de element-aer⁵, ne e greu totuși să evităm impresia că principiul aerului este mai puțin concret-determinat decît acela al apei din cugetarea lui Thales, gravitînd în jurul semnificației de nedeterminare. Întrevedem efortul filosofului de a căuta, printre substanțele concrete, un principiu susceptibil în mai deplină măsură, cu tot caracterul său concret, să exprime universalul. În comparație cu apa, aerul dă și mai mult impresia de fluiditate și difuziune, fiind ca atare mai propriu spre a exprima însușirea lumii materiale de a poseda mișcare, transformabilitate și vivacitate. Luînd ca punct de plecare o sugestie

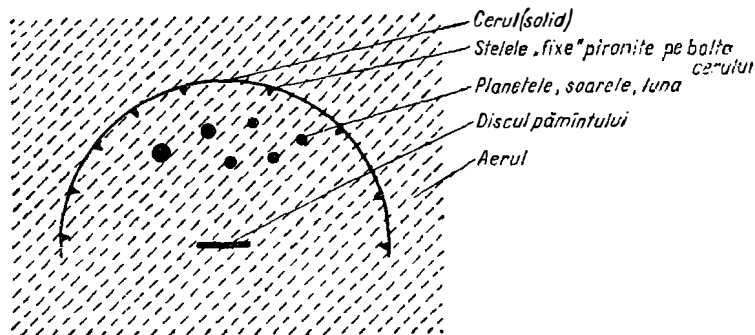
¹ A. M. Frenkian, *Les doxographies et les fragments des Millésiens*, în „Studii clasice”, nr. VI, 1964, p. 11.

² Vd. G. Cogniot, *op. cit.*, p. 23.

³ *Primii materialişti greci*, p. 17—18.

⁴ Paul Tannery, *Pour l'histoire de la science hellène*, Paris, Alcan, 1887, p. 148.

⁵ Vd. Felix Buffière, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris, Les Belles Lettres, 1956.



Schema Universului la Anaximenes

a lui Robin, observăm că însăși noțiunea de *principiu* — judecată cu măsurile acestor vremi îndepărtate — este mai compatibilă cu materia-aer decât cu materia-apă. Principiu înseamnă ceea ce e „la început”, ceea ce se autosatisfăce și nu depinde de altceva. Or, judecând cu mintea celor vechi, observăm că apa, avînd nevoie de un anumit suport solid, presupune un *altceva* căruia îi este subordonat și ca atare nu mai e, strict vorbind, „principiu”. Aerul nu are nevoie de suport, se menține „singur” și, dimpotrivă, este suport a altceva; poate fi afirmat deci, după preceptul spinozist, a fi „causa sui” și ca atare acceptat ca „principiu”.

Concepția lui Anaximenes despre materie continuă să fie hylozoistă, după cum ne indică un text, original de astădată, transmis de Aëtios (fr. B 2). Trăsătura aceasta e comună întregii școli din Milet, chiar dacă nu am găsit-o explicit confirmată în fragmentele lui Anaximandros. Comună pare a fi fost și poziția lor în problema zeilor, considerați de Anaximenes a fi născuți și anume proveniți din aer. Materialismul fizical al lui Anaximenes a fost poate ceva mai bogat decât acela al antecesorilor săi, prin marea număr de corpuri și fenomene cosmice care primesc din partea lui o explicație naturală „fizică”, deși adesea fantazistă. E vorba de stele și planete, de temperatura stelelor,

de apunerea soarelui, de vânturi, ploi, grindină, zăpadă, curcubeu, cutremure etc.

16. Unde însă gândirea lui Anaximenes ne conduce mai departe pe drumul sinuos al dezvoltării gândirii filosofice, este pe planul dialecticii. Filosoful nu se mulțumește cu sugestia sau afirmația diversificării materiei unitare. El începe să definească acest divers, ia în considerare anumite calități fundamentale și anume focul, vântul, norul — adică vaporii de apă — apoi apa, pământul, piatra, care la rândul lor ar fi sursa calităților multiple ce constituie diversitatea. Dar prin aceasta ne apare conturată practic ideea de calitate, fără să constatăm încă o enunțare explicită, cu atât mai puțin vreo definire a calității.

El cercetează — aceasta este de asemenea nou — procesul care duce la apariția calităților din materia originară, aerul. Preocuparea de a se pune chestiunea modului în care apar noi calități, e notabilă. E o preocupare nouă în planul istoriei constituirii principiilor teoretice ale mișcării, observă Olof Gigon¹. În sfârșit milesianul ne înfățișează propria sa ipoteză asupra naturii procesului menționat, considerat a fi proces de condensare și rarefiere. Gradul deosebit de condensare sau rarefiere determină apariția unei noi calități. Dar *gradul* indică o cantitate, gradul de condensare și rarefiere, o acumulare cantitativă, al cărei rezultat este apariția uneia din calitățile fundamentale ale lumii materiale. În mod implicit, filosoful ne enunță principiul dialectic al convertirii cantitativului în calitativ. Principiul ce se desprinde din textul ce stă la dispoziția noastră nu pare să fie afirmat ca unul ce ar avea absolută universalitate, e adevărat. Dar nu e mai puțin adevărat că prezidează zămisirea unor calități care, ele, au caracter universal, ceea ce împrumută principiului o anumită universalitate indirectă, derivată.

17. Dintr-un text al lui Hippolytos (fr. A 7) rezultă că procesul de condensare și rarefiere, ca proces evasiuniversal

¹ O. G i g o n (*Der Ursprung der griechischen Philosophie*, Basel, 1944, p. 99 sq.) crede că originalitatea lui Anaximenes constă și în recunoașterea schimbării calității obiectelor.

al mișcării și diversificării calitative a lumii, se întemeiază pe acțiunea frigului și căldurii, deci pe acțiunea unor contrarii. Dar prin aceasta funcția contradicției capătă la Anaximenes un caracter mai larg decât la predecesorul său. Nu găsim la el tensiunea contrariilor frig — cald ca motor al fiecărei transformări; dar atunci când privim nu fiecare lucru în parte, ci lumea în toată cuprinderea ei, atunci ansamblul procesului permanent de transformare din sinul ei apare ca generat de prezența și activitatea celor două contrarii. Contradicția, din caz particular și doar inițial cum fuscse la Anaximandros, devine deci la Anaximenes — cu rezerva formulată — *generală* și mereu *actuală* în lume, așadar eternă, căci procesul menționat alimentează mișcarea, iar mișcarea e reafirmată și de cel de-al treilea filosof milesian ca veșnică.

18. Se pare că în opera lui Anaximenes, pentru prima dată în Grecia, tema factorului *psihic* autentic e atinsă în mod distinct¹, depășindu-se astfel momentul logic de ignorare a problemei „fizical”-spiritual. Identificarea spiritului ca substanța fizicală universală denotă faptul că în mintea filosofului stăruie un mod de a fi al gândirii, mod pe care îl considerăm structural, în virtutea căruia obiectul gândit e o substanță care, în mod *univoc*, e totodată substanța fizicală și „suflet”. Fizicalul e universalul, e „principiul”, e subiect, are deci preeminență logică în raport cu predicatul-„aer”. Distincția calitativă a spiritualului în raport cu fizicalul nu e încă instituită. Pe de o parte noțiunea de „materie” e ea însăși primitivă, pe de altă parte e absentă orice reflexie asupra distincției dintre corp și conștiință, dintre gândire și sensibilitate. Aceasta rezultă, spre pildă, din relatarea lui Galenos care spunea că după Anaximenes, „omul este în întregime aer” (fr. A 22). Este posibil ca, dată fiind orientarea hylozoistă a școlii, Anaximenes să fi bănuit că determinația psihică este, în individ, un fragment din determinația „sufletească” a lumii materiale. Este însă probabil că fragmentul uman al psihicului uni-

¹ Dacă nu cumva încă la Anaximandros (v. și W. Capelle, *Die Vorsokratiker*, Stuttgart, 1940, p. 88, n. 3).

versal să fi fost intuit ca fiind cumva de un gen „altfel”, altminteri nu s-ar înțelege de ce în textul respectiv — fragment autentic din scrierea lui Anaximenes — expresia folosită pentru sufletul individual, $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ (*psychè*) este alta decât cea folosită pentru sufletul universal, $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ (*pneûma*).

Dar atât $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ cât și $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ sînt aer, sînt deci materie, în contrast cu vechea concepție mitică despre suflet, deși noțiunea de suflet e nebuloasă.

*

* *

19. Școala milesiană constituie un punct proeminent într-un proces lent de înfruntare a două concepte opuse: cele de *hybris* (ὕβρις), despre care am mai vorbit și *mêson* (μέσων), cu înțelesul literal de „mijlocie”. Primul termen indică, în lume, ființarea de arbitrar, de bun plac, de ceea ce sfidează măsura, lăsînd să se subînțeleagă și capriciul zeilor și nemăsura violenței și simpla năpastă; celălalt, dimpotrivă, conduce spre sensul, și el complex, de măsură, echilibru, ordine, moderație.

În accepțiune largă, aceste din urmă note au o prezență teoretică universală în timp și spațiu. În una mai restrînsă, ele disting geneza în Europa a cugetării sistematizate asupra codului de norme ce guvernează natura, societatea, cugetarea și comportarea omului. În acest caz, emblema măsurii recomandă cotitura săvîrșită în cultura greacă de la mentalitatea mitologică despre lume, subjugată de dispozițiile și imprezibilul divin, către filosofie, către știința și etica măsurii, spre care tind cei mai mulți dintre gînditorii greci¹. Distincția e relativă: după cum preludiile măsurii sînt cîntate în mit, tot așa prezența noțiunii de *hybris* nu va pieri niciodată. Dar progresiva degajare de sub imperiul acesteia din urmă, scoaterea ei din rang dominant încep odată cu răsrucea milesiană, înscrisă în geometrismul fizical al lui Thales, în „ispășirea nedreptății”

¹ Vd. Heinrich Laue, *Mass und Mitte*, Münster i. W. und Osnabrück, 1960, passim.

din fraza lui Anaximandros, în caracterul inexorabil purtat de conversiunile anaximeniene ale cantităților.

Dacă însă luăm pe *hybris* în alt sens — cel de cutezanță ce sfidează autoritatea divină — atunci, dimpotrivă, iată filosofia milesiană în postura de a comite un groaznic delict de *hybris*: smulge puterile zeilor și le distribuie materiei!

*
* *

20. Strict vorbind, nu se poate afirma, în cazul milesienilor, de o continuitate de școală, dincolo de cele trei cunoscutе figuri proeminente. Aceasta nu înseamnă că inițiativele lor teoretice ar fi sleit odată cu dispariția lor. Fugitive mențiuni, la Proclus și în *Lexiconul Suda*, pomenesc pe *Mamercos* (sau Mamertinos) care, imediat după Thales, s-a dovedit a fi la fel de pasionat după geometrie, ca și întemeietorul școlii milesiene. *Hippon din Samos* (sau Metapont, sau Rhegion, sau Crotona), atașat poate și școlii pythagorice, readoptă teza primordialității apei, asociată „principiului” frigului. Trăind în a doua jumătate a secolului al cincilea, Hippon depășește, în istoria ateismului, modalitatea preclasică și, contemporan cu Protagoras și Democrit, atacă chiar ideea de existență a zeilor. Încă în antichitate a fost numit ateu. Ideea anaximeniană de element-aer a fost reluată de *Idaios din Himera* (sec. V î.e.n.), unde reapare într-o formă despre care unii au crezut că ar viza un „misterios” element intermediar ce s-ar situa între aer și apă, sau între aer și foc¹.

21. *Diogenes din Apollonia* (sec. V) e cel mai interesant. A avut o bună reputație de filosof și „fiziolog”, ultimul calificativ vizînd preocupările sale extinse în domeniul astronomiei, al anatomiei și fiziologiei umane. Proclamînd că nimic nu se naște din nimic, el e primul care enunță explicit un gînd ce domina întreaga cugetare greacă, cea

¹ Vd. W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol. II, Cambridge University Press, 1969, p. 360.

idealistă inclusiv. Teza asupra unui singur principiu material o motivează prin faptul că doar condiția de esență unică, comună tuturor elementelor din natură, face posibilă trecerea lor, unul în altul, și capacitatea lor de a se influența reciproc. Dacă afirmă că această esență este aerul, o face pentru mai multe motive: aerul este doar el omniprezent, apoi „a fi peste tot” înseamnă a putea cunoaște totul, deci a poseda inteligență. Dat fiind că însușirile sufletului sînt cunoașterea, inteligența și funcția motoare, trebuie ca și el să aibă o constituție aeriformă. Fizicalismul său mecanicist nu se mîlădiază decît atunci cînd, urmînd poate pe Anaxagoras, vede în inteligență (*νόσις* — *nòsis*) guvernatorul ritmurilor cosmice și implicit originea *frumuseții* lumii. Prin ultima teză, vedem, paradoxal, la acest materialist, o cugetare prin care străbate conceptul pythagoric de armonie, spre a ajunge la frumosul din viziunile lui Socrate și Platon. Numind aerul „Zeus”, el face în fond același lucru ca și contemporanul său ateu, Prodicos, care afirmă că zeii nu sînt altceva decît personificări populare ale celor trebuitoare omului.

ARITHMO-MAGICUL ȘI ARMONIA

„Pythagoras a fost primul care a denumit Universul Kosmos, datorită ordinei pe care o vedea dominînd într-însul”.

Pseudo-Plutarh, *De plac.* II, 1 Stob., *Ecl.* I, 21.

1. În a doua jumătate a secolului VI î.e.n., în societatea greacă din sudul Italiei începe să se afirme o învățătură legată de numele lui Pythagoras. E adevărat că, spre deosebire de trecutul nu prea îndepărtat, rămîn azi prea puține motive să ne îndoim de existența istorică a acestui personaj, dar nu e mai puțin adevărat că, spre a-l defini, elementele de basm încurcă și azi în mod notabil pe cercetător. Încă de pe la sfîrșitul secolului V începuse să se vorbească despre el ca despre o figură semi-legendară.

Sursele noastre informative mai semnificative despre doctrina pythagorică sînt de dată tîrzie. Privitor la vechiul pythagorism, ne este aproape imposibil să precizăm contribuțiile unuia sau altuia dintre purtătorii doctrinei. Dacă Aristotel, la nu mai mult de un secol și jumătate după Pythagoras, preferă să vorbească nu de învățătura întemeietorului, ci de „a acelor pe care-i numim pythagorici”, noi cei de azi, deși avem la dispoziție o documentație mai bogată, nu stăm mai bine în privința delimitărilor. În jurul ideilor și persoanei lui Pythagoras continuă să se desfășoare și azi largi dezbateri. Istoricul ce urmărește însă înainte de toate procesul dezvoltării gândirii filosofice poate, atîta vreme cît aceste dezbateri nu-i oferă concluzii definitive, să se refere, după modelul lui Aristotel, nu în mod special la Pythagoras, ci la pythagorici.

Înțelegem prin pythagorismul vechi, cugetarea asociată de activitatea întemeietorului școlii, a celor din preajma

sa și a urmașilor săi nemișloși. Unii numesc pythagorismul mediu faza de reînsuflețire care angajează sfârșitul secolului V și, în mare parte, secolul IV, fază având drept principal reprezentant pe Philolaos, activ pe la începutul menționatei etape. Termenul de pythagorism nou e rezervat fazei eleniste a curentului. Acesta din urmă a continuat să dăinuie și în lumea romană.

Pythagoras s-a născut în insula Samos pe la începutul celei de-a doua jumătăți a secolului VI. Tânărul insular a fost contemporan cu Anaximenes, ajuns la vârsta înaltei maturități. Vecinătatea imediată a Miletului va fi făcut ca filosoful din Samos să intre repede în contact cu orientarea inaugurată de Thales și să-și hotărâască atitudinea printr-un radical contrast cu cealaltă. Îl regăsim instalat în orașul Crotona din sudul Italiei, activ pe diverse planuri. Ca om politic, a militat pe linia conservatismului proaristocratic. Se spune că moartea sa — pe la începutul secolului V — ar fi survenit în urma unui complot politic.

Vechiul pythagorism prezintă mai multe fațete. Este curent politic, antidemocratic, este învățătură filosofică, idealistă, este doctrină religioasă. În această ultimă ipostază, activitatea și-o desfășoară în cea mai mare parte într-un cadru sectant, închis. Prin aceasta, prin ritualul misteric practicat în interiorul congregațiilor sale, prin articolele sale de credință, pythagorismul secolului VI ni se înfățișează foarte aproape de orfism și de sectele religioase orfice¹; o apropiere care în multe privințe merge pînă la indistinție.

Faptul că de-a lungul existenței sale curentul pythagoric nu a avut mereu același caracter e incontestabil. Îndeosebi, odată cu Philolaos, pythagoricii par să se fi îndepărtat într-o anumită măsură de accentul fideist inițial și să fi elaborat o serie de teze remarcabile sub aspectul ieșirii filosofiei din faza ei primară.

În cele ce urmează, sînt luate în considerare anumite trăsături ideatice minimale cu caracter permanent în pythagorismul vechi și cel mediu.

¹ Vd. de pildă, Herodot, II, 81.

2. Burnet vorbește de un anumit reviriment religios în secolul al VI-lea î.e.n.¹ care succede apariției materialismului. El ilustrează între altele acest reviriment prin influența crescută a orfismului. Observația lui Burnet ne conduce spre părerea după care pythagorismul face parte dintr-un *ansamblu* de manifestări care au constituit o recrudescență a religiozității în a doua jumătate a sec. VI, fapt ce trebuie plasat în contextul opoziției dintre acest fenomen și fizicismul autimitologic milesian. Avem de-a face cu o reacție, explicabilă în prim rînd prin conflictele sociale din lumea greacă. Gomperz sugerează existența unui raport între religiozitatea pythagoricilor și proaristocratismul lor. El arată că luptele dintre democrați și aristocrați, în cetățile din sudul Italiei, au devenit și mai violente de îndată ce „partidul aristocratic (al lui Pythagoras — N.N.), transformat prin dogme și practici speciale într-o confrerie religioasă și socială puternic organizată și devenită stat în stat, a început să se comporte față de masa cetățenilor cu și mai mult dispreț și trufie decît înainte”².

Legătura dintre factorul teoretic și cel politic în gîndirea pythagorică, faptul că scrierile milesienilor erau cunoscute în această epocă, cele arătate în paginile anterioare referitoare la spiritul antitraditionalist și manifest laicizant al cugetării filosofilor milesieni ne îngăduie să presupunem că pythagorismul a îndeplinit funcția obiectivă de a opune materialismului milesian fundamentarea filosofică a unor vechi teze mitico-religioase, înfățișîndu-ni-se ca un fel de transmutație filosofică a unora din sentințele de credință tradiționale.

3. Esența lumii în ansamblu și a fiecărui lucru în special ar consta după pythagorici, așa cum subliniază Aristotel, nu într-un element material, ci în principiul numărului, unit cu acela al armoniei, care dealtfel se reduce ea însăși în ultimă analiză tot la număr. Redăm textul (Aristotel,

¹ J. Burnet, *op. cit.*, p. 87.

² Th. Gomperz, *Les penseurs de la Grèce*, Paris-Lausanne, 1908, p. 111.

Metafizica, I, 5, 985 b-986 a): „Pe vremea acestor filosofi şi chiar înaintea lor, aşa-numiţii pythagorici s-au consacrat cei dintâi studiului matematicilor şi le-au dezvoltat. Pătrunşi de această disciplină, ei au admis că principiile matematice sînt şi principiile tuturor existenţelor. Întrucît din aceste principii (matematice) numerele sînt prin natura lor cele dintâi, iar în numere pythagoricii credeau că văd o mulţime de analogii cu lucrurile care există şi care devin, mai curînd decît în foc, în pămînt, în apă (cutare determinafie a numerelor fiind dreptatea, cutare alta sufletul şi inteligenţa, cutare alta momentul potrivit, şi oarecum la fel cu toate celelalte determinafii); întrucît apoi ei vedeau că numerele exprimau proporţiile muzicale, întrucît în fine toate celelalte lucruri li se păreau alcătuite în întregul lor natură asemenea cu numerele, iar numerele păreau a fi realităţile prime, ei socoteau că principiile numerelor sînt elementele tuturor existenţelor şi întregul Univers se reduce la armonia numerelor. Iar toate potrivirile pe care ei le puteau constata în numere şi în muzică, de o parte, şi fenomenele cerului şi părţile acestuia şi ordinea din Univers, de altă parte, ei le adunau şi le cuprindeau în sistemul lor”. Spre deosebire de epoca de mai tîrziu, al altui stadiu de maturitate logică, în care numerele au fost considerate de pythagorici în sensul lor pur matematic, vechii pythagorici le-au dat o semnificaţie ontologică, dublată la rîndul ei de arhaice supoziţii magice. Ele ar fi „elementul” substanţelor fizice, al atributelor acestora, ba chiar al unor valori etice şi estetice. Din numere s-ar naşte şi în numere s-ar întoarce toate. Ele ar fi în felul lor esenţa actuală a lucrurilor.

Cînd pythagoricii spun că numărul este *ὁ αὐτός λόγος* (*ho autòs lōgos*), ei afirmă că, spre deosebire de *ὄνομα* (*ōnoma*), adică de *numele* ce identifică lucrul din punct de vedere exterior, avem *lōgos-ul propriu*, adică *esenţa* lucrului, tot una cu sarcina lui numerică¹.

¹ Vd. Kurt v. Fritz, *Grundprobleme der Geschichte der antiken Wissenschaft*, Berlin-New York, W. de Gruyter, 1971, p. 49.

4. Semnificația enunțului pythagoric „toate sînt număr” a variat probabil de la unul la altul dintre adepții curentului și sigur de la o epocă la alta. Luăm în considerare o semnificație primitivă. Potrivit acesteia, orice obiect din realitate are volum, orice volum în principiu poate fi delimitat de suprafețe, pe cele trei dimensiuni ale sale, deci poate fi redus la suprafețe; orice suprafață poate fi delimitată de linii, ca atare orice suprafață poate fi „reduasă” la linii. Fiecare linie, la rîndul ei, este o totalitate de puncte, poate fi deci descrisă ca număr de puncte. Ca atare, numărul de puncte trece spre linii, din linii spre suprafețe, din suprafețe spre volum, în așa fel încît orice obiect, în ultimă analiză, este raportabil la un anumit număr.

Înțelegem, astfel, sensul enunțului atribuit lui Pythagoras: „lucrurile *sînt* numere”.

Examinînd teza din rîndurile imediat anterioare, observăm că punctul — aflat la baza construcției — este conceput în fapt ca avînd o anumită extensiune spațială (altminteri „linia” n-ar putea fi socotită ca reductibilă la un număr *determinat* de puncte). Se denunță astfel modalitatea primară în care fusese luat numărul de către cel mai vechi pythagorism: *entitate obiectuală cu caracter corporal*.

Odată cu numărul, era indicată ca esență a realității și armonia. Se subînțelegea prin acest termen un gen de acord lăuntric, „pur”, predeterminat, cu variate sfere de aplicare. Acordul era conceput ca statornicit numeric. Nu apăsăm oare acest lucru din examenul armoniei prin excelență, cea muzicală? Iată, spre pildă, armonia dată de un instrument cu coarde: aici, fiecare sunet depinde de lungimea coardei, așa încît, pe una și aceeași coardă, prin schimbarea lungimii, obținem sunete diferite. Lungimea e număr, deci sunetul și, în ultimă instanță, armonia sunetelor sînt tot numere.

La nivelul fiecărui lucru, armonia consta probabil în congruența multiplicității sale numerice intrinsecă, în faptul că, deși aceasta e pătrunsă de opoziția par — impar, lucrul nu încetează de a ființa ca unitate.

În ce privește armonia universală, ea era transpusă în termenul de *kosmos*, folosit probabil pentru prima oară de pythagorici spre a numi Universul. Inițial se înțelegea prin *kosmos* rânduiala din cetate, deci din planul social. Exprima principiile de normă organizatorică și de ierarhie. La pythagorici, aceste atribute sînt extrapolate spre a deveni ordine supremă, armonie a Universului. Va fi avut un rol aici observarea ritmicității mișcărilor astrale, ce vor fi părut diriguite și ele de un gen de „normă”. Pe de altă parte, ritmul este măsură numerică, susceptibilă să susțină armonia. Capacitatea Universului de a se structura și de a include mișcările în chip armonios nu era luată ca o expresie a fizicalității, ci ca o însușire predestinată. Un text platonician, adesea comentat, ne permite să surprindem mai profund determinațiile infra- și extranaturale ale armoniei-kosmos. Este un „liant” ce unește într-un tot „cerul și pămîntul, zeii și oamenii”; un liant, constituit „din concordie și bună ordonare, din înțelepciune și spirit de dreptate”¹. Se observă cum nota de ordine naturală absoarbe înțelesuri *etico-raționale* care, evident, exced „naturalul”.

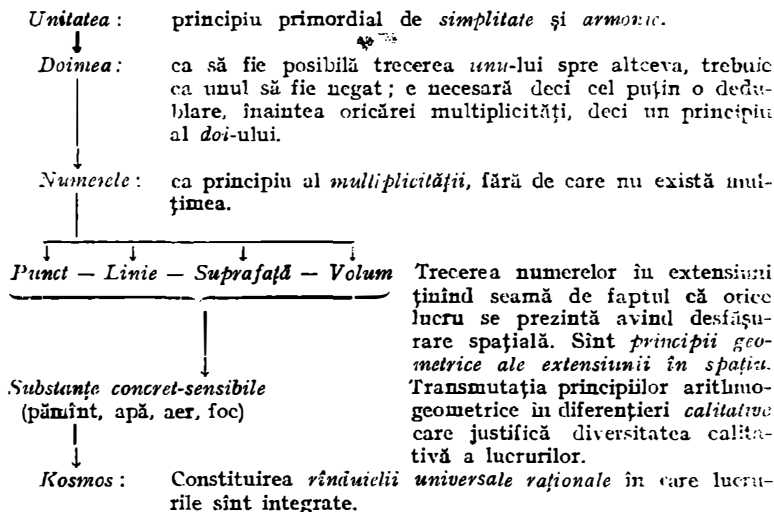
Asocierea dintre număr și armonie era susținută de ambivalența consemnată fiecăruia din cei doi termeni. Numărul este raport cantitativ dar ar fi și constituent axiologic ce se degajă magic din presupusa lui substanță. Armonia este de asemenea raport de ordine intrinsecă, dar și destin logico-moral.

Într-un sens, întrucît armonia ființează în virtutea numărului, acesta e luat ca principiu ultim, *unic*, al viziunii pythagorice. În alt sens însă, formula a două principii — număr și armonie — părea impusă de faptul că orice real, cu necesitate multiplu, este real întrucît multiplicitatea sa nu este dispersiune, ci complexitate a unei compoziții legate, coerente, „raționale”.

5. Diogenes Laërtios ne comunică un tablou ontologic destinat să schițeze procesul (logic) al constituirii Universului în spiritul principiului aritmetico-geometric, pytha-

¹ Platon, *Gorgias*, 508 A.

goric (Cartea a VIII-a, Cap. I). Urmează să înțelegem indiciul dat de Diogenes în chipul de mai jos:



Dar Diogenes are în vedere aici doar latura spațială a realului. Reiese din alte texte și raportul dintre numere și timp. Pornindu-se de la constatarea ritmurilor biologice și astrale, se ajunge la conceptul de *καιρός* (*kairòs*) sau „timp critic”¹, adică *intervalul de timp* determinabil numeric, în limitele căruia are loc, în mod implacabil, împlinirea unui eveniment, ceea ce conferă numărului și menirea de măsură a *timpului* (dar ca timp *diferențiat*).

6. Conceptul pythagoric de număr are o semnificație particulară care poate fi surprinsă de interpretul modern, doar dacă se transpune într-o structură mentală cu totul diferită de cea a timpului nostru.

Potrivit dispozitivelor noastre de gîndire, am putea recunoaște că numărul, în sensul celor expuse mai sus, ar

¹ P. Kucharski, *Sur la notion pythagoricienne de καιρός*, în „Revue philos. de la France et de l'étr.”, 2, 1963, p. 169.

urma să fie luat ca expresie mentală a unei relații obiectuale, relație în raport cu care lucrul material, în fizicalitatea lui, ar avea caracter primordial. Am spune deci că relația numerică obiectuală are caracter secund față de corpul sensibil și că numărul (subiectiv) are caracter secund în raport cu relația obiectuală. Ambele aceste raporturi sînt inversate în mod idealist în cugetarea pythagorică, o dată în mod deliberat, iar altă dată, mai exact sub alt unghi de vedere, în mod nedeliberat, primitivist. În primul caz, relația obiectuală e deliberat prezumată a avea caracter primordial în raport cu corpul sensibil. Ea devine *universalul* prim al tuturor lucrurilor. A doua inversare e nedeliberată. Ceea ce este în fapt concept-număr (deci subiectiv) e luat drept entitate ce ar avea din eternitate caracter obiectual, existentă deci primordial, *în lucru*. Ceea ce ar putea fi luat în considerare drept obiectual — iluzoriu, dar obiectual — e presupus a fi *în sine și prin sine obiectual*: iată numărul conceput ca substrat immanent al lucrului perceptibil.

Mai departe: sîntem într-o fază de gîndire filosofică în care, în virtutea unei valențe de cugetare pe care o considerăm structurală, *antedeliberativă*, tot ce e real e presupus a fi corporal. Aceasta, credem, *nu* în virtutea unui concept de corporalitate pus în mod distinct ca *alter* al celui de incorporealitate, ci în modul arhaic potrivit căruia nu se pune încă problema vreunei distincții, în sfera realului, dintre corporal și incorporeal, dintre practic perceptibil și ipotetic perceptibil, dintre perceptibil și imperceptibil.

Drept consecință, numărul obiectualizat e, așa cum am văzut, considerat corporal. În calitatea lui de extrapolare a unei construcții mentale (conceptul), pentru noi, aici, atributul e lipsit de semnificație. Dar și alți filosofi ai aceleiași faze structurale de gîndire vor proceda la fel, considerînd ca avînd caracter corporal facultățile logice și afective: intelectul, simpatia, ura și altele.

S-a văzut mai sus una din modalitățile de înțelegere pythagorică a corporalității numărului. O altă modalitate era aceea în virtutea căreia numerele erau presupuse a avea extensiunea geometrică a *gnomonului*, ca, spre pildă:

1... pentru numărul *trei*, sau 1... pentru numărul *patru* etc.

Într-un fel, destinat, probabil, să rămână pentru noi impenetrabil, pythagoricii ajungeau să presupună că lucrurile sînt universal și primordial instituite printr-un sistem lăuntric de relații arithmo-geometrice. Cel ce ajunge la un asemenea rezultat are toate motivele să presupună că o atare ciudată arhitectonică intrinsecă ființează în virtutea unor virtuți ascunse, insondabile, pline de mister, ale numerelor. Acestea se vor impune deci sub un chip totodată cantitativist și magic-calitativist. Se atribuie o încărcătură magică, specifică fiecărui număr de la 1 la 10. Astfel, *Unu*, fundamental, ia caracterul de „părinte” al celorlalte numere, de „etern deiniurg” ce menține ordinea lucrurilor, cum observă Habert¹, părăind a se confunda cu Zeus. *Unu*, fiind pretutindeni, divinitatea se arată implicit a fi „peste tot”. Coloratura mito-magică a numerelor 1—10 nu se limitează deci la ele: multiplul de șapte, spre exemplu, beneficiază de virtuțile magice ale lui șapte.

Puterile magice ale numărului devin însușiri intrinsece ale lucrurilor a căror esență e închipuită a fi constituită din numărul dat. Armoniile reductibile la numere, valorile etice sau estetice — și ele, tot „numere” — posedă implicit balastul magic al numerelor instituite în funcțiile respective.

În cugetarea pythagorică de mai târziu, numărul nu va mai fi gândit ca un constituent ce ar fi prezent în lăuntrul fiecărui lucru. Va fi gândit ca principiu ce ar avea, în raport cu lucrurile, *exterioritate*, guvernînd esența lor în această nouă ipostază.

Dar, indiferent de modificările prin care trece noțiunea pythagorică de număr, constatăm, ținînd seamă și de cele spuse mai sus, că teoria numerelor își îndeplinește sarcinile, în variate planuri, în modul următor: ca esență a *lucrurilor materiale*; ca principiu al *structurii spațiului*; ca „lege” a *timpului* specific; ca substrat al *valorilor* (armo-

¹ O. Habert, *La religion de la Grèce antique*, Paris, Lethielleux, 1910, p. 353.

nie muzicală, proporție, concordie matrimonială, perfecție).

7. Teorie pythagorică a numărului, fascinant amalgam de inventivitate și primitivitate, ia chipuri diferite după fațeta către care se îndreaptă atenția noastră.

Ea este o *ontologie*. Principala teză a materialiştilor ionieni fusese noțiunea de esență „fizicală”, unitară a realității. Pythagorismul păstrează principiul de esență unitară, care apăruse în gândirea filosofilor milesieni — și care, înțelegându-se acolo în sens fizical, excludea cauzalitatea mitică —, păstrează interpretarea filosofică monistă a naturii dar îi dă un alt conținut, potrivit conceptului de număr-esență.

Ca teorie *matematică*, embrionară, ea s-a arătat susceptibilă să conducă pe unii dintre pythagorici spre autentice descoperiri în ariile geometriei și aritmeticii. Pe cât cunoaștem, însuși Pythagoras a fost autorul unor descoperiri matematice importante. După el, o serie de discipoli au continuat activitatea maestrului lor în acest domeniu, împinși poate și de ideea că studiul matematicilor are și funcția unei purificări morale. Tot așa, ideea de purificare trupească a putut împinge și a împins pe alți pythagorici spre studii medicale. În cercurile pythagorice s-a conturat curentul așa-numit al matematicienilor care, liberat cu încetul de misterii, de ritualuri, de simbolistica numerelor, a trecut pe terenul cercetării științifice, în variate discipline.

Există în fine *teologismul* pythagoric. Pentru aderenții acestuia, numărul era un fel de microdivinitate a obiectului, susceptibilă a înzestra lucrul în cauză cu sens, valoare, destin, intenționalitate, cu puteri dătătoare de efecte materiale sau morale. Încă în antichitate denumirea de „acusmatici” viza pe cei care „urmează în tăcere” preceptele școlii, transformate în articole de credință. Dacă, în cugetarea filosofului pythagoric, viziunea mitică a lunii era prelucrată într-o transmutație filosofică (idealistă), acusmaticii nu făceau altceva decât să substituie vechii mitologii a ființelor legendare tot o mitologie, de astă dată însă una a numerelor.

8. Pythagoricii notează existența în lume a unor contraste. Cităm din Aristotel (*Metaph.*, I, 5, 986 a): Unii pythagorici „admit că principiile lucrurilor sînt zece la număr și le rînduiesc în cupluri: finit-infinit, nepereche-pereche, unu-plural, drept-stîng, masculin-feminin, repaos-mișcare, drept-curb, luminos-întunecos, bun-rău, pătrat-oblong”. Probabil că în mod indirect teza dialecticii contrariilor a profitat de pe urma acestor enunțuri, dar cuplurile pythagorice de contrarii exprimau mai degrabă un joc al minții, încărcat de mistica opozițiilor, decît rezultatul, fie și simplist, al observării naturii. În loc de contradicții ca expresii ale realității dinamice — ca în sistemul lui Heraclit — avem la pythagorici un gen de tablou pios și haotic, de un desăvîrșit arbitrar. Planurile realului se amestecă indistinct. Departe de a fi expresii logice ale realității, ele sînt presupuse a domina ca factor primordial imuabil realitatea fizică, sau cea moral-socială. Nu orice afirmare a contradicției mărturisește dialecticul. De îndată ce contradicția nu este concepută ca fundament necesar al mișcării, ci ca un *fatum* misterios, absolut și imuabil, ea nu este decît una din formele gândirii arhaice prea puțin semnificativă sub raport filosofic.

9. Imaginii fizicale despre cer și aștri, prezentate de milesieni, pythagoricii îi opun un sistem care, deși nu e deloc lipsit de idei demne de interes, e dominat nu de criteriul *observației*, — chiar dacă înșelătoare — ca la milesieni, ci de o supoziție magică ce atribuie virtuți miraculoase cifrei zece. Aceasta e simbolul „perfectiei”; *trebuie* deci cu necesitate magică să-i fie subordonată lumea, — care nu poate să nu fie perfectă — chiar dacă, în acest scop, celor nouă „corpuri” ale observației — pămîntul, soarele, luna, cinci planete și firmamentul stelar — ar urma să i se adauge unul inventat *ad hoc*: antihtonul (antipămîntul). Totuși, notăm faptul că Universul pythagoric nu mai este cel mitologic al lui Homer, ci unul conceput ca realitate mai omogenă din punct de vedere fizic decît la autorul *Iliadei*. Este un Univers în care pămîntul, pentru prima oară, este admis a se afla în mișcare, învîrtindu-se în jurul așa-zisului foc central, „tron al lui Zeus”. Deși

acest plan al Universului fusese constituit potrivit unui criterii dominate de magie cifrică și de armonie mitică, deși nu are caracter heliocentric, este foarte probabil că a avut mai târziu un rol în istoria lichidării geocentrismului. Oricum, însă, cum relevă Dan Bădărașu, reprezentarea Universului ca sistem armonios de numere avea, între alte consecințe, și pe aceea de a introduce în modelul logic al Universului diferențierile magice conținute în mistica numerelor¹.

Filosoful grec intuiește faptul că noțiunea de ordine naturală trebuie asociată unor măsuri cantitative, riguros definite. Legitatea în natură, în sensul ei științific, se întemeiază însă tocmai pe un ansamblu de legi speciale, determinabile în ultimă analiză matematic.

10. Ideile politice ale pythagoricilor dezvăluie și mai deplin funcția conservatoare, antidemocratică îndeplinită de prezența lor istorico-filosofică.

Recomandând venerarea zeilor, ei cereau totodată respectarea ierarhiei în stat și a legalității². Ca adepți ai rânduicilor aristocratice, fără îndoială că legalitatea a cărei respectare o cereau pythagoricii era aceea ce se întemeia pe tradiționalele constituții de tip oligarhic. Propovăduind ideea de nemurire a sufletului, de viață viitoare, de mîntuire prin purificări și totodată de calm și pasivitate în viața reală, în vederea dobîndirii unei anumite seninătăți, toate îmbibate de bigotism, pythagoricii apar astfel și pe această cale în calitatea de campioni ai retragerii în contemplare bigotă, ai împăcării cu trecutul, cu tradiția, adversari ai acțiunii politice înnoitoare.

În contrast cu exponenții ideologici ai democrației care militau pentru un sistem politic favorabil asigurării drepturilor *demos*-ului, drepturi în ultimă analiză economice, pythagoricii emiteau ideea că însăși acțiunea pentru o viață terestră mai fericită trebuie condamnată, ca neexprimînd „virtutea”. Iată ce spun în acest sens Janet și Séailles :

¹ Vd. Dan Bădărașu, *Le nombre chez les premiers pythagoriciens*, în „Acta logica”, 5, 1962, p. 100.

² L. Robin, *op. cit.*, p. 65 și urm.

„Se pare că în gândirea lor, renunțarea la fericire este privită drept o condiție a virtuții”¹.

Observăm izomorfismul dintre caracterul momentului mitologic din metafizica pythagorică, de a inhiba investigația rațională, și proclamația prin care politica lor recunoștea, sau aproape, intenția de a bloca acțiunile practice înnoitoare.

11. Soluția pythagorică are caracter idealist prin faptul că prezumează primordialitatea și autonomia universalului față de individual, a abstractului față de concret, a construcției logice față de obiectul real al cunoașterii. Dar, independent de aceste inversări ale raporturilor reale, consemnăm acum principalele aporturi pythagorice, prin care a fost susținută progresiunea cunoașterii științifice. Avem în vedere procesul de maturizare a capacității de abstracție, istoria constituirii conceptului de legitate și problema metodei matematice.

Referitor la prima din aceste teme, e instructivă comparația cu milesienii. Aceștia, în căutarea unui principiu, cu valoare universală, de constituire a realului, procedează prin investirea cu această denumitate, de „principiu”, a unei substanțe fizicale, date — sau aproape — în experiența sensibilă. Pythagoricii, aflați și ei în căutarea „principiului”, investesc cu funcția respectivă o *relație* — cea numerică —, așadar o entitate *inteligibilă*. În timp ce principiul milesian este rezultatul unei transpuneri metafizice a *datului* sensibil, principiul pythagoric este rezultatul unei *reconstrucții* (raționale). Corporalitatea numărului este expresia modului în care întreaga cugetare a aceluia secol gândește orice pozitivitate și nu afectează semnificația actului logico-filosofic la care ne-am referit. Inaptitudinea numărului pythagoric de a-și îndeplini în mod autentic sarcina rămîne, dar provine din altceva. Un autentic universal de extremă extensiune ar fi trebuit să poată funcționa așa încît să dea socoteală de real sub raport atît cantitativ cît și calitativ. Or, dacă numărul, așa cum

¹ P. Janet et G. Séailles, *Histoire de la philosophie*, Paris, Delagrave, 1930, p. 396.

a fost conceput de pythagorici, răspundea cerinței cantitativiste, nu putea satisface apelul calitativist decât prin virtuți pur fanteziste, mitologice, fapt care face caducă întreaga teorie. Această deturnare mitică a numărului există, dar, insistăm, el nu e în primul rând entitate mitică¹. Este, în primul plan, o punere în valoare, în modul atunci posibil, a raționalității.

Referitor la a doua temă, a istoriei noțiunii de legitate, vizăm conceptul pythagoric de kosmos-armonie. Fără a omite componenta lui mito-magică, dar știind că armonia e susceptibilă a fi exprimată în formule matematice, surprindem în substratul ei propensia către înțelegerea lumii în sensul stringenței, al constantelor universale, proprii matematicului.

Termenul de *kosmos*, spune W. Dilthey, indică efortul grecilor „de a se angaja în studiul regularității raționale și al ansamblului armonios care constituie relațiile și mișcările Universului”². În acest fel, gândirea pythagorică ne împinge mai aproape de conceptul de legitate decât ne aflasem pînă în acest moment, să spunem, în concepția lui Anaximandros. În ambele, ba chiar la pythagorici în mai mare măsură, e vorba de balast mitologic. Dar în timp ce la Anaximandros ideea de necesitate obiectuală, proprie fenomenelor naturii, rămîne o implicație la nivelul enunțului metaforic, eticizant, de „dreaptă împlinire”, ea capătă la pythagorici un început de rigoare rațională. Există și la Anaximandros un moment arithmo-geometric al cugetării despre necesitate, dar la filosoful milesian atingerea de matematic are loc prin considerarea unor anumite cazuri sau distanțe cosmice, în timp ce la pythagorici matematicul e luat ca principiu universal, chemat să dea socoteală de orice corp sau fenomen.

Privitor la cea de-a treia temă, consemnăm opinia, prestigioasă, a lui Egmont Colerus, care acordă o mare impor-

¹ De văzut, în legătură cu aceasta, observațiile lui Hegel, *Geschichte der Philosophie*, în *Werke*, vol. XIII, Berlin 1840, p. 228; de asemenea, Fr. Engels, *Dialectica naturii*, p. 188.

² W. Dilthey, *Introduction à l'étude des sciences humaines*, Paris. Presses Univ. de France, 1942, p. 191.

tanță operii matematice a pythagoricilor, considerînd totodată că în elaborarea acesteia locul de cinste îi revine filosofului din Samos. Autorul german e de părere, slujindu-se de aprecierile lui Proclus, că Pythagoras, după ce și-a însușit un anumit material acumulat de orientali, a depășit stadiul la care ajunseseră aceștia, stadiu strict tehnic, și a elaborat o serie de „prime principii”, cu caracter teoretic-deductiv. Este adevărat că și Thales a făcut matematică, dar el mai mult a presimțit decît a realizat acea mare transformare săvîrșită de Pythagoras, constînd în crearea propriu-zisă a științei matematice¹. Von Fritz spune că se simte la pythagorici tendința de a ajunge la o „*arithmetica universalis*”, care a jucat probabil un rol de genul celuiia îndeplinit mult mai tîrziu de conceptul de „*mathesis universalis*”².

12. Plurivalența pythagorismului i-a asigurat o persistență multisculară în Europa și în Orientul Apropiat. A iradiat în direcții spirituale variate, asigurîndu-și în timp și spațiu o descendență ce a depășit considerabil pe aceea a oricărui filosof preclasic. Cum a arătat Isidore Lévy într-o lucrare devenită clasică³, pythagorismul istoric și cel legendar au proliferat progenituri spirituale discernabile în cugătarea teoretică, în practica politică, în filosofie și poezie, în religiile publice și cele misterice din tot bazinul mediteranean, în creștinism ca și în formele mai noi ale mozaismului și zoroastrismului. În istoria filosofiei și a științelor, urmele sale sînt discernabile pînă în preajma epocii moderne.

¹ Egmont Colerus, *De Pythagore à Hilbert*, Paris, Flammarion, 1943, p. 9 șq.

² Von Fritz, *op. cit.*, p. 60; termenul de „*mathesis universalis*” exprimă la Leibniz conceptul de „știință universală”, sinteză a întregii cunoaștere, fundamentată logico-matematic.

³ Is. Lévy, *La Légende de Pythagore, de Grèce en Palestine*, Paris, Bibl. des Hautes Études, 1927.

EXISTENTUL ABSOLUT

„Doamă să nu-ți fie nici ochiul,
sonora ureche ori limba;
Numai rațiunii încrede-i cîntă-
rul cinstitei dispute”

Parmenides din Elea, Diog. Laërt., IX.
22 (punere în versuri: C. Nani).

1. Elea este un oraș din sudul Italiei, în așa-numita Grecie Mică, de unde și numele școlii care a luat naștere în acel oraș. Din școala eleată fac parte: poate, *Xenofan*, născut la Colofon, în răsăritul lumii grecești, care vine de acolo în Elea; *Parmenides* din Elea, figura cea mai reprezentativă a școlii; *Zenon* din Elea și *Melissos*, născut în Samos și venit ulterior și el în Elea.

Xenofan este acela care — înclinăm să credem — enunță unele teze ale eleatismului, fără să le aprofundeze însă. Parmenides este mintea creatoare care fundamentează și argumentează în chip cu totul original și cu remarcabil talent de convingere ideile școlii eleate. Zenon își ia sarcina să aducă noi argumente în sprijinul ideilor lui Parmenides și, cu acest prilej, procedează la interesante analize ale raporturilor dintre concepte și realitate¹. Melissos nu se remarcă prin prea multă noutate.

2. *XENOFAN*. Viața lui acoperă a doua jumătate a secolului VI și o parte a secolului V î.e.n. Călător asiduu, rapsod și filosof, e un giinditor a cărui curiozitate îl împinge către orizonturi de preocupări mai vaste decît poate să cuprindă forța lui sintetic-interpretativă. El ne dă schița unui tablou teoretic pe cît de îndrăzneț pe atît de fugitiv

¹ În principală sa lucrare, al cărui titlu nu-l cunoaștem, el dezvoltă, după spusele lui Proclus, argumentele sale în număr de patruzeci, divizate fiecare în mai multe ipoteze (vd. Auguste Diès, *Notice*, la *Parménide* al lui Platon, Paris, 1923, Les Belles Lettres, p. 17).

cugetat. Efuziuni lirice dar nu doar atât. Despuind metaforele de podoaba lor, întrevădem, pe cât s-ar părea, unele repere a ceea ce se va cunoaște mai târziu sub numele de eleatism.

De la el ne-a rămas foarte puțin. Ceea ce spun despre ideile lui cei vechi prezintă discordanțe. Istorici și doxografi îl pomenesc uneori „interpretativ”, atribuindu-i fără voie nuanțe teoretice care i-au fost străine. Dacă la aceasta adăugăm limbajul său de poet lipsit încă de specificitate terminologică filosofică, ne dăm seama cât e de greu să surprindem fondul viziunii sale teoretice.

El crede în ființarea unei realități obiectuale. Aceasta nu seamănă cu imaginea pe care și-o fac oamenii despre lumea ce-i înconjoară. Împotriva opiniilor omenești, această realitate e ceva unic, fără discontinuitate, străin de naștere și picire, imuabil, ce nu poate așadar produce nimic ce n-a fost dintotdeauna. Acest *Unu* (singular-unitar) posedă sensibilitate și rațiune. Fiind absolut (obsesia antică a absolutului), singular, inteligibil și epuizînd Tot-ul, i se potrivește determinativul de Divin.

Cum însă, reală fiind, entitatea în cauză e corporală (univocitatea corporal-incorporal din structura stadiului de gîndire preclasic) trebuie dat socoteală, crede Xenofan, de specificitatea ei fizicală. Ca atare ea este „pămînt și apă”, după unele izvoare, ori numai pămînt, după altele.

Această entitate, absorbînd totul, e străină de atributul mișcării. Și totuși nu putem spune despre ea: „nu are mișcare”, deoarece un asemenea enunț se referă la mișcare. Cum după Xenofan mișcarea e de neconceput, ea *nu este* și deci nu putem pune Unul în nici un fel de raport cu ea. Starea lui e străină de orice legătură cu „mișcarea și nemișcarea”, redă Simplicius (fr. A 32) gîndul ce anunță pe Parmenides.

Ontologia acestui *Unu*, atât de greu asimilabil de către cugetarea filosofică modernă, se poate contura numai meditănd asupra structurii cugetării filosofice din stadiul preclasic. Prin indistinția dintre corporal și incorporal ajungem la fizicalitatea inteligenței. Este o obiectualitate a unei entități totodată fizicale și spirituale. În măsura

în care fizicalitatea acestei entități apare ca primordială (se subînțelege, *nu* anterioară) în raport cu raționalitatea ei, putem vorbi de o semnificație materialistă. Vom regăsi o noțiune chibzuită în mod similar când ne vom ocupa de *Noûs* al lui Anaxagoras. Dar, spre deosebire de cazul lui Anaxagoras, aici, la Xenofan, această entitate Unu-fizical-divin este în unic exemplar iar nu într-o pluralitate.

Divinitatea *Unului* este ceva atât de nou în cugetarea greacă a timpului, ea neagă în chip atât de tranșant și de militant vechile reprezentări mitologice ale grecilor, încât din acest punct de vedere înțelegem observația lui Burnet: „Probabil că printre contemporani Xenofan a fost numit mai degrabă ateist decât oricum altfel”¹.

Unii comentatori moderni vorbesc de monoteismul lui Xenofan. Cum termenul are o accepțiune teologică bine circumscrisă, aplicarea lui la acest *Unu* fizical al filosofului din Colofon este de un strident anacronism. Nici termenul de panteism nu e mai puțin nepotrivit: nu e vorba de o divinitate difuzată, *prezentă în tot ce este*, ci de una ce ar fi raționalitatea — „divină” — a tot ceea ce este. Divinitatea lui Xenofan e un concept dat în valențele de convergență ale unei anumite structuri filosofice, încă primitive, inasimilabile conceptelor generate pe fondul unor structuri cu totul deosebite. Înclinăm să credem că nu avem la Xenofan Divinitatea ca subiect, ci ca atribut, *divinitatea lumii*. Ar fi perfecția lumii (corporale), perfecție ce se recunoaște, se gîndește pe sine ca atare, în mod cu desăvîrșire pasiv, autocontemplativ (neființînd nimic altceva decât *sinele*).

3. Interpretarea lui Xenofan continuă să fie controversată. Unii istorici, mai demult, Kirk și Raven mai de curînd, se arată puțin dispuși să accepte apropierea lui de Parmenides, așadar calitatea sa de fondator al eleatismului. Autorii englezi menționați îl situează mai degrabă într-o anumită relație cu filosofii ionieni².

¹ J. Burnet, *op. cit.*, p. 143.

² G. S. Kirk - J. E. Raven, *The Presocratic Philosophers*, Cambridge, At the University Press, 1971, p. 166.

În ce ne privește, păstrăm prezența lui în capitolul ce are ca obiect pe eleați, dar nu fără ezitări.

4. *PARMENIDES* a trăit cam între anii 520 și 460 î.e.n., contemporan, probabil, ceva mai tânăr, al lui Heraclit, a cunoscut, asemenea efesianului, și gloria dar și contestarea. Ambianța continentală calmă a Eleei se deosebea la fel de mult de aceea, agitată, a portului ionic, pe cât avea să difere quietismul elcat de tensionalitatea dinamică a heraclitismului. În mod analog, funcția socială, conservatoare, a primului, de aceea împrăștiată a celui de-al doilea. În poemul său „Despre natură”, Parmenides va lua, poate, ca punct de plecare reveria filosofică a lui Xenofan dar, în acest caz, o va preschimba în sistem, atît cît poate fi vorba de sistem în acest secol.

5. Principala temă a cugetării lui Parmenides este aceea a *Existentului* (ἐόν). Filologic vorbind, ἐόν poate fi tradus fie ca „existență”, fie ca „existent”. După cum a demonstrat Hölischer, prin acest termen filosoful eleat are în vedere *ceea ce este* (Seiendes), așadar un subiect absolut. Or, dintre cele două versiuni posibile prima indică un atribut. Deci doar cea de-a doua, care indică un subiect e corectă¹. Socotim că în românește termenul cel mai potrivit e cel de *Existent* iar nu de „existență”; nici cel de „ființă”, cum nu se poate mai echivoc.

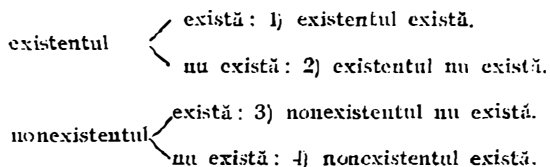
Ionienii, referindu-se la real, căutau un principiu unitar de universalitate, susceptibil să dea socoteală totodată de multiplicitatea și varietatea care sînt proprii realului.

În căutarea unui asemenea principiu, Parmenides pornește de la ceea ce are pentru el valoare de axiomă. O axiomă ce s-ar impune în chip absolut, a cărei simplă enunțare arată că ea trebuie să guverneze de la început și că prin ea trebuie să se verifice constant orice enunț filosofic ce se revendică drept adevărat, cum și orice construcție filosofică: *principiul logic al noncontradicției*: „Că propozițiile contradictorii nu pot fi deopotrivă adevărate, o spune

¹ Uvo Hölischer, *Sein und Seiendes bei Parmenides*, comunicare la al 5-lea congres al Societăților de Studii Clasice (IIEC), Bonn 1-6 sept. 1969.

(Parmenides) în acele versuri în care mustră pe cei ce identifică contrariile" (fr. B 6). Se pune însă chestiunea dacă avem dreptul să construim tabloul lumii plecând de la un principiu logic. Răspunzând afirmativ la această întrebare, Parmenides va afirma: „este același lucru a gândi și a exista”. Este un enunț în multe feluri tălnăcit. O interpretare care, după părerea noastră, satisface cerințele totalității structurale, de sistem, a concepției lui Parmenides este aceea propusă de Burnet, acceptată de Kernfeld și susținută mai recent de Walter Bröcker¹: „E, tot una a gândi și gândul că [ceva] este” (fr. B 8). Nu în sensul că există tot ceea ce gândim, ci în sensul că nimic ce n-ar putea fi gândit coerent nu există. Dacă ne-am însușit această versiune, am făcut-o deoarece se acordă structural cu consecința ce derivă din principiul noncontradicției. Acesta din urmă e pentru Parmenides însăși raționalitatea gândirii, modalitatea absolută, *unică*, în care ea ființează în chip coerent. Ceva care nu satisface raționalitatea, deci principiul noncontradicției, nu există, căci nu poate fi corect gândit. Deci pentru Parmenides se instituie identitatea univocă între *real*, *rațional* și *noncontradictoriu*.

Să supunem acum cercetării două entități, singure posibile: existent-nonexistent. Să atașăm, ipotetic, fiecăruia din ele două predicate, singure posibile și ele, și obținem următoarea schemă:



Aplicind principiul noncontradicției celor patru propoziții posibile, se constată că a doua și a treia cad, că în virtutea celor două rămase nonexistentul e suprimat și că

¹ W. Bröcker, *Gorgias contra Parmenides*, în „Hermes”, Band 86, 4, 1958, p. 438; de asemenea, D. M. Pippidi, comentariu la fr. B 8 (n. 17).

rămîne *existentul*. Aşa cum se va vedea imediat, interesantă şi productivă nu este aici simplă afirmare a existentului, ci o atare afirmare în virtutea căreia admiterea existentului semnifică totodată excluderea nonexistentului.

6. Dacă existentul e real şi dat fiind — conform structurii teoretice a epocii — că tot ce e real e corporal, rezultă că existentul va fi luat de către Parmenides antedeliberativ drept corporal. Vrem să spunem că nu avem la el vreă demonstraţie în favoarea corporalităţii, că întreaga deliberare a filosofului asupra lui *εὖν* se desfăşoară luîndu-se ca de la sine înţeles faptul că e corporal¹. Este o corporalitate ce se relevă prin extensiune în spaţiu. Ca atare, ea existent în sine, e o corporalitate abstractă pur inteligibilă, dar care, dacă ne luăm după felul în care apare simţurilor noastre, se arată a se angaja în substanţe fizice (anume focul şi pămîntul).

Se constată că existentul apare simţurilor noastre ca avînd multiplicitate. Pe de altă parte existentul e principiul unităţii. Parmenides va înregistra aici două contradicţii. Una între unitate şi multiplicitate, a doua în însăşi multiplicitatea. Prima e evidentă. A doua rezultă din comandamentul de a exclude nonexistentul: în adevăr, multiplicitatea ar presupune delimitări între cele multiple; dar delimitarea înseamnă separarea existentului de alt existent, ceea ce e tot una cu fiinţarea între aceste existente a nonexistentului. Excluzînd nonexistentul, dispare putinţa ca multiplicitatea să fie altceva decît simpla aparenţă.

În consecinţă, a apărut nevoia de a se examina chestiunea contradictoriului. Simţurile o afirmă, nu însă şi raţiunea. Potrivit raţiunii, există doar unitatea — numai existentul fiinţează cu adevărat — şi nu există cu adevărat multiplicitatea. Ambele contradicţii relevate adineaori sînt deci datorate simţurilor. Concluzia: doar ceea ce e conform raţiunii posedă autenticitate, iar ceea ce „spun” simţurile e iluzoriu. Cercetarea cea mai recentă evidenţiază faptul că e platonizantă, nu eleată, interpretarea conform

¹ În acest sens, vd. Guido de Ruggiero, *Storia della filosofia*, vol. I, Bari, Laterza & Figli, 1950, p. 162.

cărcia Parmenides ar nega existența lumii fenomenale. Ceea ce neagă el este că ar fi așa cum apare simțurilor noastre¹.

Așadar nici existentul obiectual, nici Raționalul nu pot fi sediu al contradictoriului. Contradicția poate sălășiui doar în modul de funcționare al simțurilor sau în sfera celor atingătoare de simțuri. Calea simțurilor e „a doua cale” de abordare a lumii, cale înșelătoare în care însă, în mod blamabil, se angajează „vulgul”, neinițiat în cele filosofice.

Notațiile de mai sus referitoare la rațiune și simțuri semnalează faptul că, prin eleați, filosofia greacă pășea pe terenul unui nou domeniu de cercetare filosofică, acela al gnoscologiei și, implicit, al subiectivității.

Gînditorul eleat nu procedează în spiritul recunoașterii particularității calitative care diferențiază subiectivitatea de „existent”; singularitatea acestuia diu urmă e dealtfel incompatibilă cu o atare diferențiere. De îndată ce specificul calitativ ar tinde să prindă un oarecare contur — în legătură cu particularitatea sensibilității — e înăbușit în embrion. Totuși importanța epistemologică a faptului semnalat mai sus e notabilă și alături de el a încă unuia, nici el neglijabil: Parmenides întreprinde, primul în filosofia greacă, critica datului empiric.

7. Parmenides dezvoltă cercetarea existentului și a atributelor sale. Particularitatea demonstrației sale constă în faptul că atributele nu sînt susținute prin dovezi observaționale. Este speculație logică și atît. El începe prin considerarea atributului vizat în cadrul unui cuplu de contrarii ce i se impune în mod ipotetic. Continuă prin a arăta că atributul opus este contradictoriu, deci imposibil (principiul noncontradicției). Datorită faptului că a treia posibilitate nu e de conceput (principiul terțiului exclus), identitatea primului atribut se afirmă în chip absolut (principiul identității). Iată o probă de text: „nemîșcat stă [existentul] ... ; de vreme ce nașterea și moartea au

¹ Jacques Brunschwig, recenzie la J. H. M. M. Loenen, *Parmenides, Melissus, Gorgias. A reinterpretation of Eleatic philosophy*, în „Revue philosophique de la France et de l'étranger”, nr. 4, 1965, p. 512; vd. și W. Bröcker, *art. cit.*, p. 430.

fost alungate departe [fiind contradictorii — n.n.], el ... zace în sine și astfel, neclintit, rămîne locului" (fr. B 8).

Spuneam mai sus că existentul se impusese cugetării eleate prin faptul că nonexistentul se arătase *logic-contradictoriu*. Dar acesta se arată a fi contradictoriu și dacă e privit sub raport fizic sensibil. În adevăr, pentru filosoful acestui secol nonexistentul sub raport fizic e subînțeles a fi totuna cu *neantul*, ori cu *vidul*, ori cu *golul*. Este corolarul faptului că prin existent se subînțelege *ființarea* (opusă neantului), *continuitatea substanțială*, *corporalitatea* (opusă *golului*, sau *vidului*); în virtutea univocității corporal-incorporal, ceea ce ființează are substanțialitate corporală; nici o distincție deci între vid, ca spațiu fără materie, și „gol” ca spațiu în care există o materie, dar care fiind foarte difuză nu opune rezistență notabilă (precum „golul” din interiorul unui vas). Or, sub raport fizic, plinul și golul fiind contradictorii, ele nu pot fi amindouă.

După cum am spus, eleatul nu contestă realitatea fenomenalității obiectuale sensibile, ci doar faptul că ea este *asa cum apare* simțurilor noastre. Dacă nu pot coexista și plinul și golul, ceea ce ar fi contradictoriu, și dat fiind că cel ce se elimină e golul, rezultă ființarea *doar a plinului*. Existentul e plinul.

Excluderea multiplicității este totuna cu excluderea discontinuității. Singur posibil, atributul *continuității*.

Imobilismul este consecința eliminării mișcării ca fiind contradictorie. În prim rînd, în concepția eleată imobilismul se impune prin eliminarea apariției și dispariției. El se mai impune și în virtutea altui joc al principiului noncontradicției. Mișcarea este trecere a unui obiect dintr-un anumit spațiu în altul care, ca să-l primească, ar trebui să fie *gol*. Dar golul nu este, ca nonexistent. Trecerea dintr-un loc în altul nu e cu puțință, deci nici mișcarea ca deplasare în spațiu. Cu Zenon se va contura deslușit și a treia ipostază a nimicirii mișcării prin efectul imperativei *noncontradicției*: corpul ce s-ar mișca ar fi în condiția contradictorie de a se afla și a nu se afla, concomitent, în unul și același loc.

Dar de ce oare, conform cu punctul de vedere al lui Parmenides, trebuie eliminate nașterea și distrugerea? Ceea ce naște trebuie să provină din neant, din non-existent. În mod analog, distrugerea este trecerea din existent în non-existent. Imposibilitatea non-existentului le exclude pe amîndouă. Devenirea, evoluția, schimbarea calitativă ca și creșterea (cu corolarul ei descreșterea) sînt de asemenea variate ipostaze ale nașterii (a devenitului, a noii calități, a cantității adăugate prin creștere), așadar toate acestea se exclud. E suprimată și finitatea în timp, care e distrugere absolută.

8. Devenirea este unitatea dintre existență și nonexistență, gîndea Heraclit. Respingînd devenirea, Parmenides o face într-un text care, dacă așa cum se admite îndeobște îl vizează pe dialecticianul din Efes, conține primul enunț polemic cunoscut nouă în textele filosofiei grecești, anunțînd spiritul critic, propriu viitoarei structuri clasice, a cugetării eline. „Trebuie — spune Parmenides, adresîndu-se discipolului său — gîndit și afirmat că existentul este. Aceasta deoarece existentul este, iar nonexistentul nu este. Îți atrag luarea-aminte să nu pășești pe acest drum al cercetării non-existentului. Ține-te departe și de acela pe care rătăcesc muritorii cu două capete care nu știu nimic. Căci zăpăceala din piepturile lor mină gîndul lor șovăitor. Aceștia rătăcesc surzi și orbi în același timp, neghiobi, ca o turmă nepricepută care socotește că a exista și a nu exista este același lucru și că totodată nu este același lucru...” Într-un singur cap (rațiune) nu pot sălășlui două cugetări contradictorii. Dacă acestea își găsesc totuși loc atunci, de bună seamă, locul lor e în două capete deosebite!

9. Am semnalat angajarea eleatismului în cîmpul gnoseologiei. Temele gnoseologice sînt atinse în mod nesistematic, indistinct, fragmentar. Sînt totuși preludii demne de înregistrat.

Ni se oferă pentru prima oară — dar aproximativ concomitent cu heraclitismul — o opinie explicită despre capacitatea cognitivă a simțurilor și a rațiunii, cum și despre raporturile dintre ele. În timp ce informațiile senso-

riale au caracter sărac, înșelător, rațiunea e glorificată ca fiind unic criteriu al adevărului, atotputernică, deci străină de eroare.

Aceasta nu înseamnă că eleații, inclusiv Parmenides, ar fi negat cu totul rolul simțurilor în cunoaștere. Înseamnă doar că, după părerea lor, informațiile senzoriale trebuie privite cu maximă neîncredere și că omul trebuie să se adreseze rațiunii atunci când vrea să dobândească adevărata cunoaștere. O alegorie schițată de Parmenides exprimă ideea. Alegoria descrie călătoria pe care o face omul doritor de cunoaștere într-o lume fantastică, unde, în mod simbolic, i se pune problema alegerii între cele două căi: cea înșelătoare a simțurilor, cea singură adevărată a rațiunii.

Pe omul care caută adevărul, ființele cele mai demne de respect îl conving că *nu trebuie să se încreadă în cele văzute cu ochii, ori auzite cu urechile, ci că trebuie să cerceteze toate prin rațiune.*

Informațiile senzoriale nu trebuie pur și simplu respinse, totuși, prin activitatea simțurilor, omul nu se ridică pe o treaptă superioară de cunoaștere. Simțurile reprezintă un fel de introducere, ele sînt cele ce conduc pe om în lumea obiectuală în vederea cunoașterii ei, cunoaștere care este însă un apauaj exclusiv al rațiunii.

10. Nu se poate căpăta o imagine adecvată asupra acestui embrion de gnoseologie eleată decît dacă, renunțînd la conceptele cu care sîntem familiarizați, încercăm să ne transpunem în lumea unor semnificații pe care istoria cugetării le-a depășit de mult.

Aplecîndu-ne asupra fragmentelor parmenidiene ne cuprinde o nedumerire. Pe de o parte, filosoful eleat vorbește în amănunt de istoria și compoziția mixtă a Universului în care două elemente — focul și pămîntul — își joacă rolul fizical, pe de altă parte, tot el ne spune că toate acestea se referă la „opinie”, la „aparență”, după cum, neîndoielnic, însăși istoricitatea, schimbarea în timp sînt chestiuni de „opinie”, căci existentul e incompatibil cu schimbarea și devenirea.

Credem că ceea ce Parmenides înțelege prin aparent sau „de ordinul opiniei muritorilor” nu-și găsește corespondent

în filosofia contemporană. Vedem o anumită analogie între aparența eleată și ceea ce va fi pentru Empedocles diversitatea calitativă de dincolo de cele patru „rădăcini” sau, pentru Democrit, sfera lui *nômos*. E poate ceea ce va avea în vedere Protagoras când va vorbi de „om ca măsură a lucrurilor” (una din accepțiunile acestui dicton).

Ceea ce e conform „opiniei” nu e nici real cu adevărat, dar nici doar iluzie. Nu e o simplă invenție a simțurilor, dar ceva ce se arată potrivit lor, după specificitatea lor receptivă. Este „verdictul” lor despre *chipul* de a fi a *cu totul altceva*, un altceva care e substrat al chipului și care e realul simplu, omogen, imuabil. Acesta, indiferent de percepțiile inconstante ale simțurilor, e *absolutul*. Corespunde „principiului”, așa cum îl prezumează filosofia greacă, conceput la fel de depășit în ontologia modernă ca și determinațiile de simplu, omogen, imuabil, absolut. Acest substrat, această esență, — la Parmenides, existentul — se adresează simțurilor într-un fel care, ca mod de a lua chip (deci ca „în-chipuire”), ca mod de a stărni opinia (părea) *este*, întocmai cum și existentul *este*. Dar este în mod *exterior*, în mod atingător de simțuri, în care caz, dacă rezervăm predicția *este* doar pentru ceea ce este *în mod absolut*, iar nu relativ (la noi), atunci acest chip de a apărea *nu este*. (Sugestive aceste cuvinte românești de „pă-rere” — ca iluzie, dar și ca opinie care poate fi *deplin justă*, în care caz e contrarie iluziei — sau de „închîpuire” — tot ca iluzie, dar care, fiind „luare de chip”, e tot atît de reală, opusă iluziei, ca orice *chip*. Oare „aparență” nu are tot două semnificații, contradictorii, de amăgire și mod real de a apărea?). Noi spunem *este* — *nu este*, presupunînd un cuplu de alterități. *Este* și *nu este* ale eleatului nu constituie un cuplu de alterități. *Nu este* e luat în alt plan decît acela în care afirmăm pe *este* și ca atare nu se pot interraporta. *Este* e afirmat despre existent, cu toate atributele sale, inclusiv acela de a apărea într-un anumit fel. Aparenței nu i se potrivește deci nici predicatul *este*, nici cel de *nu este*. E o stare din alt plan decît cel al lui *este* — *nu este*, planul modului în care reacționează cu necesitate

obiectuală (nu doar intersubiectivă) simțurile noastre la felul, real, în care apare existentul.

Cînd Parmenides vorbește cu dispreț de părerile muritorilor de rînd, el nu condamnă faptul că oamenii contemplă această aparență, că tind să-i afle „compoziția” (în limitele, desigur, ale substanțelor fizicale simple din lumea aparențelor), că se interesează de felul cum se arată ea, schimbîndu-se și devenind. Trăim în *această* lume a aparențelor și avem nevoie s-o explicăm.

Parmenides va aprecia drept lucru firesc chiar faptul că oamenii să mediteze la originea lumii și s-o atribuie unei puteri divine, care e totodată forță formatoare și, ca principiu de ordine-dreptate, Dike (Δίκη) forță mișcătoare. Este ceea ce Parmenides va desemna prin termenul de *daimon* (δαίμων)¹. Demn de dispreț e, potrivit părerii lui, faptul de a ne limita la „lumea aparențelor”, de a nu îndemna rațiunea să „treacă peste” (fr. B 16), să depășească aparența în căutarea esenței. Subliniem din nou că domeniul aparenței nu e acela al nonexistentului, al lui „nu este”; cele pe care muritorii de rînd le au în vedere în cîmpul „aparențelor”, cum ar fi spre pildă lumina ori întunericul și în genere toate lucrurile convenționale denumite prin limbă într-un fel sau altul, nu sînt de domeniul nonexistentului. Deci, în timp ce — o spune și o repetă fără echivoc eleatul — cercetarea nonexistentului e vană și deci nu trebuie întreprinsă, dimpotrivă, investigarea cîmpului „aparențelor” nu e fără rost. Parmenides o face, ba chiar destul de amănunțit.

11. Sarcina pe care și-o luase Parmenides, eliminarea contradictoriului, a multiplicității, nu putea fi îndeplinită *dacă, așa cum le înțelegea filosoful*, erau *absolutizate*. Iată cîteva din inconsistențele sistemului său: a. Pe cale exclusiv rațională, corifeul eleatismului absolutizează Unicitatea și continuitatea existentului. Tot el proclamă rațiunea „cale de cunoaștere”, ba chiar nu singura. Or, cunoașterea, ca act cognitiv, implică subiect cunoscător și obiect

¹ Vd. Otto Gilbert, *Die δαίμων des Parmenides*, in „Archiv für Geschichte der Philosophie”, vol. 20, Berlin, 1, 1906, p. 41—42.

al cunoașterii, ceea ce presupune *dualitatea* obiect-subiect și *discontinuitatea* dintre ele. Premisa eleată se exclude prin sine însăși. **b.** Calea ce „conduce” rațiunea spre existent trece prin regnul aparențelor, iar alt drum nu există. Din două una: sau rațiunea care gîndește asupra non-contradictoriului nu are alt obiect decît pe sine și atunci nu descoperă existentul, sau ea merge către acest obiect, în care caz, cum afirmă eleatul, nu-l poate atinge decît prin intermediul instrumentelor simțuri-rațiune, declarate contradictorii. Noncontradictoriul nu poate deci întîlni noncontradictoriul decît prin intermediul contradictoriului. *Dialectica* contradictoriu-noncontradictoriu se împacă foarte bine cu aceasta, dar nu și cugetarea care absolutizează noncontradictoriul. **c.** Existentul eleat nu posedă decît atribute negative. Este nonmișcare, nondiscontinuitate, nonînceput, nonfinitudine, nonschimbare, nonevoluție. Tot ce e determinat e fie nonexistent, fie aparență. Concepția care atribuie realului autentic negativitate pură și scoate determinatul din incidența atributelor *este — nu este* îl expune destrămării, amenință puțința lui de a rămîne obiect al meditației. Aici filosoful deschide o poartă teologicului¹. **d.** Și acum o obiecție care nu mai vizează logica sistemului, ci e mai degrabă de ordin extrinsec. Parmenides strălucește ca un cugetător dedat rațiunii. Or, rațiunea este prin excelență mișcare, călătorie a gîndului prin confruntarea judecăților opuse, este tensiune încărcată de dialectică a contradicției. Și, cum vom vedea imediat, textul lui Parmenides este un desfătător exemplu în acest sens. Cel ce crede că se poate suprima contradicția cu ajutorul jocului dialectic, obține un rezultat opus celui scontat.

• 12. De aceea, supremul paradox: teoria nondialectică a eleatismului oferă, prin ricoșeu, istoriei dialecticii contribuții uneori la fel de însemnate ca și cealaltă teorie, contemporană cu ea, a heraclitismului.

¹ Vd. în acest sens A. M. Frenkian, *Parmenide, precursor al teologiei negative*, în „Codrul Cosminului”, Cernăuți, nr. X—XII/1939, *passim*; *Les origines de la théologie négative de Parménide à Plotin*, în „Revista clasică”, XV—1943, *passim*.

Vorbeam ceva mai sus de inadvertența procedurii ce constă în a absolutiza *în teorie* noncontradicția, din partea celui ce s-a angajat *în practică* în sfera experienței sensibile, adică a contradictoriului. Dar această stare de fapt poate fi luată în două feluri. Ca procedură e caducă. Dar dacă e examinată dincolo de scopul urmărit de eleat, ea se arată ca o infirmare a absolutizării noncontradicției. Drumul de la noncontradictoriu la contradictoriu, observăm noi, trece cu necesitate prin contradictoriu. Dacă, așadar, interpretul pune între paranteze concluzia consemnată de eleat și examinează itinerarul pe care, *în fapt*, s-a angajat el, mergînd spre concluzie, atunci, împotriva concluziei, descoperă, în forma practică — nu teoretică — modalități ale unității dintre contradictoriu și noncontradictoriu, dintre sfera logicului și a experienței. Sînt succese de fapt ale dialecticului.

Pe aceeași linie: demonstrația imposibilității mișcării, datorită faptului că este contradictorie, ba chiar în multiplu sens contradictorie, se impune și ea a fi luată nu numai sub raportul *concluziei*, negativiste, consemnată de Parmenides, dar și sub raportul *premisei*. La aceasta din urmă preferă să se oprească interpretul, dacă îl interesează istoria dialecticii. În acest punct, el va consemna un profit dialectic egal, dacă nu chiar superior celui oferit de Heraclit, de care va fi vorba în curînd. Acesta afirmă caracterul contradictoriu al mișcării, ne oferă, prin imaginile arcului și lirei, *alegoria* contrariilor generatoare de mișcare, în timp ce eleații — Parmenides și Zenon — schițează *teoria esenței contradictorii a mișcării*.

Lăsăm în contul eleaților negarea mișcării și reținem în beneficiul dialecticii motivația ce a stat la baza concluziei negatoare.

Tot astfel noi, opunînd pe eleat lui însuși, contestîndu-i concluziile și aplecîndu-ne asupra reflecțiilor care le precedă, refuzînd ceea ce ne oferă și luînd ceea ce ne refuză, trecem ca bunuri cîștigate în istoria elenă a dialecticii, pe lîngă cele deja notate, descoperirea caracterului contradictoriu: al oricărui real (existentul), al spațiului și timpului (unul și celălalt, ca unitate dintre finit și infinit, dintre conti-

nuu și discontinuu), al raportului diuturn fenomen și esență, dintre existent și conștiință, dintre obiect și subiect, dintre sensibilitate și rațiune.

13. Toate acestea rezultă mai pregnant dacă examinăm și aportul lui Zenon din Elea, discipolul lui Parmenides, ale cărui celebre aporii au rostul de a întări prin noi argumente concluziile formulate de magistrul său. Ceea ce face el este să enumere contradicțiile implicate în teza pluralității și în teza mișcării. Spre pildă, în privința mișcării, contradicțiile relevate de aporiile denumite *Dichotomia*¹, *Ahile și broasca*, *Săgeata*, *Stadionul*.

Tocmai în această „acumulare de contradicții” constă valoarea lui de „inventator al dialecticii”, cum i s-a spus². H. Wallon remarcă aportul lui Zenon în studiul realei antinomii în care intră gândirea în raporturile ei cu experiența brută; inițial, aceasta nu devine susceptibilă de a fi gândită decât dacă e stabilizată și imobilizată³. Pentru Ath. Joja, teoria dialectică a lui Zenon este o „logică a probabilului”⁴.

14. În istoria filosofiei europene, eleatismul inaugurează o modalitate de gândire care se va reproduce mereu de-a lungul mileniilor, în numeroase sisteme filosofice, indiferent dacă în mod exhaustiv sau nu: modalitatea instituirii unei anumite premise logice, pur intelective, considerată în chip absolut, instaurată axiomatic, imună față de orice experiență, subordonându-și orice confruntare teoretică și investită ca atare cu titlu de principiu prim al unui sistem dat de gândire. Modalitatea modernă, ipotetico-deductivă,

¹ Începînd eu Aristotel și mergînd pînă în zilele noastre, continuă încercările de rezolvare a aporiilor lui Zenon. Vd., spre pildă, soluția propusă de Anton Dumitriu, după care Zenon ar comite „erori elementare de logică” (*Valoarea metafizică a rațiunii*, București, 1933, Cartea Românească, p. 108).

² H. Barreau, *Zénon d'Elée, inventeur de la Dialectique: dilemmes ou simples paradoxes?*, în vol. „La dialectique-Actes du XIV-e Congrès des Sociétés de Philosophie de langue française”, Paris, P.U.F., 1969, *passim*.

³ Henri Wallon, *De la act la gândire*, Ed. Științifică, 1964, p. 222.

⁴ Ath. Joja, *Logos și ethos*, București, 1967, Ed. Politică, p. 173.

va întâmpina mari dificultăți spre a detrona conceptul, cu rădăcini atât de adânci, de *principiu*, cu caracter categorico-deductiv. Vittorio Sainati vorbește de „intuiția contemplativă a existentului” la Parmenides, ca de suprem canon al aprecierii erorilor metodologice sau al opiniilor empirice și adaugă că eleatul a instituit pentru uzul secolelor viitoare „rezistentul mit teoretic al unei absolute experiențe metafizice”¹.

¹ Vittorio Sainati, *Tra Parmenide e Protagora (Le premesse storiche della logica greca)*, în „Filosofia”, Torino, XVI, I, ian. 1965, p. 69.

DEDUBLAREA UNITARULUI CA LÔGOS

„Învățătura multă nu te deprinde să ai minte: altfel, ea ar fi luminat și pe Hesiod, pe Pythagoras, pe Xenofan sau Hekataios.”

Heraclit, fr. 40

1. Născut în Efes, Heraclit (539—470 î.e.n.) a fost evocat ca unul din gânditorii eterni ai lumii, prin comemorarea internațională din anul 1961, când s-au împlinit 2500 ani de la nașterea sa.

Orașul său de baștină, port egeean, participă cu intensitate la clanul economic al Ioniei, despre care s-a vorbit referitor la milesieni. Deși descindea dintr-o veche familie aristocratică, totuși a refuzat, atunci când i-a venit rîndul, să preia însemnata funcție sacerdotală ce revenea de drept în Efes familiei sale. Opera sa, desemnată convențional prin titlul *Despre natură* — περί φύσεως — pierdută, e cunoscută prin cele aproximativ 130 de fragmente ce s-au păstrat din ea.

Din imensa bibliografie heraclitică a ultimilor ani cea mai nouă, mai completă și mai minuțioasă prezentare filologică-filosofică a fragmentelor heraclitice este aceea a lui Miroslav Marcovich, *Heraclitus*, Editio maior¹, 1967, The Los Andes Univ. Press, Merida (Venezuela).

2. Dacă din rîndurile mai sus reproduse ale lui Heraclit, lăsăm deoparte pe Hekataios, atunci — indiferent de semnificația pe care le-a dat-o autorul lor — ele ne dau o imagine plastică a locului pe care îl ocupă gândirea filosofului din Efes în încheștarea dintre orientările filosofice opuse în sec. VI î.e.n., încheștare care se simte și în aceste

¹ Vd. și *Editio Minor* a aceluiași autor, Merida, 1968, p. 150.

cuvinte ca și în majoritatea fragmentelor rămase de la el. În gândirea heraclitică, raționalismul și dialectica — deși cu caracter încă global și aforistic — se afirmă spectaculos, dacă nu și libere de arhaic, opuse în chip manifest miturilor pythagorice, nondialecticii eleate și, pe cât se pare, simplismului pe care efesianul îl socotea a fi fost caracteristic cugetării hesiodice (și homerice).

Concepția heraclitică era o replică dată eleatismului în măsura în care era acesta schișat în opera lui Xenofan, cu toate că neșlefuit încă. Poate că Heraclit cunoștea și cugetarea lui Parmenides. Independent de faptul că ceilalți eleați sînt mai tineri decît Heraclit și fără a nega un grad superior de elaborare unora din conceptele cu care operează Parmenides și Zenon, pe planul evoluției logice, gândirea dialecticianului din Efes și aceea a lui Parmenides ne apar a constitui aceeași fază istorică a cugetării filosofice grecești.

3. Definirea factorilor care condiționează orientarea filosofică a lui Heraclit este și mai dificilă decît de obicei cînd e vorba de aceste timpuri îndepărtate, pentru că la sărăcia documentelor istorice de care ne izbim mereu în cazul vechilor filosofi, se adaugă în speță discrepanța dintre convingerile sale politice și funcția socială obiectuală — probabilă — îndeplinită de ideile sale filosofice. Aristocrat prin naștere, el nu-și ascunde un anumit dispreț pentru cei mulți, pe care-i socotește incapabili de a da legi bune cetății, sau de a dobîndi înțelepciune. Pe de altă parte însă, dincolo de preferințele manifestate, cugetarea sa îndeplinește în anumite privințe funcții care, obiectual, susțin cu precădere dinamismul straturilor celor mai înaintate din societatea efesiană. A fost oare într-un anumit moment, în Grecia, puterea de atracție a ideilor filosofice noi atît de mare încît a eclipsat vremelnice orice filosofie conservatoare, apărarea pe plan ideologic a vechilor rînduiri rămînînd un timp doar pe seama „teologilor”? Lăsăm chestiunea deschisă, nu însă înainte de a semnală două notații care ar putea contribui la lămurirea chestiunii. Prima, a lui Zeller, după care Heraclit s-ar fi împotrivit nu numai dominației mulțimii, dar și dominației unui singur individ,

apărind ca adept al libertății; a doua a lui Kessidi¹, care crede că în gândirea filosofică a lui Heraclit s-au oglindit năzuințele sociale ale aristocrației moderate care s-ar deosebi de acelea ale marii aristocrații. Pe această linie s-a observat că, spre deosebire de aristocrația cea mai conservatoare, el era adeptul νόμος-ului (*nómos*), legea scrisă, mai „modernă”, a cetății sclavagiste, opusă vechiului drept cutumiar (nescris).

4. În concepția lui Heraclit elementul material *foc*, necreat și nepieritor este destinat să dea problemei raportului dintre unitatea lumii și multiplicitatea ei o soluție superioară aceleia sugerată de milesieni.

Heraclit merge, pe linia îndepărtării de miturile primitive, mai departe decât milesienii în ceea ce privește raportul dintre principiul unitar fundamental și pluralitatea calităților descinse din principiu. Milesienii, prezumând că un anumit element fizical reprezintă esența actuală a tuturor individualelor materiale, credeau că a existat o stare *inițială* a elementului dat — apă, așeron, aer — anterioară diferențierilor calitative. Noțiunea arhaică de *început* al lumii — noțiune al cărei caracter mitic devine evident de îndată ce ne întrebăm asupra cauzei care a determinat materia inițială să pășească spre condiția de diferențiere — pare să nu mai grezeze cugetarea ontologică a lui Heraclit. Focul se află față de obiectele și substanțele variate ale lumii materiale actuale în raport de primordialitate dar nu de anterioritate. El se transformă din eternitate și la infinit, în aer, apă, pământ și vice-versa. Teza conflagrației finale i-a fost atribuită lui Heraclit de unii comentatori antici, pe nedrept.

Unitatea materială a lumii este extinsă de filosoful efesian asupra vieții spirituale — „sufletul” — deși deocamdată într-un fel primitiv: filosoful pare să nu găsească aici soluția modului în care poate teza unității lumii să se acorde cu aceea a deosebirii calitative dintre materie și spirit; el dă atenție precumpănitoare unității. Din nou,

¹ Vd. Ф. Х. Кессиди, *Диалектика и материализм в философии Гераклита Эфесского*, în „Вопросы философии”, nr. 5—1953.

atracția abisală a absolutului ! Ca urmare, le apropie într-un mod care duce la un fel de contaminare reciprocă : spiritualitatea e considerată a „proveni” din materie ca oricare altă substanță materială concretă — apa sau pământul —, iar pe de altă parte materia-foc ea însăși e privită în chip hylozoist.

Întrevedem în conceptul heraclitic de *foc* bivalența unei gândiri care, tinzând cu forță să cîștige independența fizică față de mit, nu dispune încă de concepte degajate cu totul de anumite comandamente ale spiritului mitologic. Buffière are dreptate să amintească aici de mitul străvechi al focului, atotputernic pentru că își aservește totul, pînă și duritatea metalului¹.

5. Cum urmează să considerăm teza substanței-foc în istoria categoriei de materie? *Grosso modo*, Heraclit nu depășește acea treaptă de dezvoltare a categoriei date, în care filosofii materialişti, departe încă de noțiunea abstracției de materie, exprimă ideea materialității printr-o anumită substanță fizică, adică printr-o materie ce posedă o determinare calitativă concret-senzorială. Dar el îi depășește pe milesieni. Focul nu e nici una din cele trei stări de agregare ale materiei, reprezentate prin celelalte trei elemente primitive (apă, aer, pământ), ci cauza tuturor celorlalte. El apare ca exprimînd ceva în care celelalte s-ar integra. Este un *comun*, care, în cugetarea filosofică începătoare, precede conceptul de *universal*, abstract. Focul nu mai apare deci ca „materie primă” a lucrurilor, ca în ontologia milesienilor. În principiul focului, filosoful din Efes caută logica universalului abstract dar nu izbutește să-l exprime altfel decît printr-o noțiune concretă. El începe să gîndească abstracția, noțiunea sa vestește căutarea, este pe punctul de a nu mai fi concretă, dar comunică în cele din urmă abstracția prin mijloace *empirice*. Uneori oscilează între abstracție și concretizare senzorială: focul e cînd *unul*, cînd acel ceva care moare spre a permite nașterea aerului, căzînd în reprezentarea de tip milesian a materiei. S-ar

¹ Felix Buffière, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris, 1956, Les Belles Lettres, p. 157—158.

părea că filosoful s-a mulțumit cu un fel de exprimare simbolică a intenției sale de a se ridica deasupra senzorial-concretului. Noțiunea sa e încă primitivă, dar poartă sarcina unei noi noțiuni mai elaborate, mai mature.

6. La Heraclit focul este arătat în mod expres și ca factor de mișcare. Eleații considerau mișcarea și schimbarea calitativă drept distrugere a existentului. Păstrînd existentul, ei se simțeau nevoiți să nege schimbarea calitativă. În conceptul de materie-foc al lui Heraclit tind să se reunească *existentul*, *materialitatea*, *mișcarea* și *diversitatea calitativă*. Mai mult, el include capacitatea de diversificare ca atribut esențial. În adevăr, comparînd focul cu apa din sistemul lui Thales de pildă, constatăm că, în timp ce pentru apă mișcarea nu e un atribut indispensabil, existența flăcării e incompatibilă cu imobilitatea și implică mișcarea. Focul e universal, iar în calitatea sa de cauză a diversității este — spune Heraclit — „lipsă” și „priso-sință”; el include în mod necesar însușirea de a genera și a distruge, este prin urmare naștere și dispariție de calități, este schimbare calitativă.

7. Unitatea exclude contradicția, spuneau eleații. Unitatea *este* contradicție spune Heraclit. Contradicția dintre rigiditatea arcului și încordarea coardei se exprimă în funcția unitară a instrumentului, în funcția lansării săgeții. În lucruri coexistă întregul cu neîntregul, asemănarea cu neasemănarea, apariția și dispariția. Există contrarii, dar ele sînt cu necesitate legate laolaltă; există deosebiri, dar din ele se naște armonia; totul există ca urmare a tensiunii între contrarii. Homer visa o lume din care să fie eliminată discordia. Nu, protestează Heraclit, în replică, dacă ar dispărea discordia ar dispărea însăși lumea!*

Descoperind dedublarea unitarului în entități contradictorii, Heraclit, după aprecierea lui Lenin, afla una din trăsăturile fundamentale, dacă nu chiar singura fundamentală, a dialecticii, fondul ei. Atunci cînd, vorbind

* În treacăt fie spus, ideea heraclitică se găsește în embrion la Hesiod (*Munci și Zile*, 18—19), la acel Hesiod pe care Heraclit îl grațifică, nu o dată, cu aprecieri usturătoare!

despre existentul material-foc, constată că este totodată „lipsă” și „prisosință” (fr. B 65), Heraclit exprimă nu numai esența dinamică a focului, dar și universalitatea fenomenului *dedublării* oricărei entități unitare. Contradicția internă fiind esență a focului, este esență a tuturor lucrurilor. Dar, pe cât se pare, viziunea dialectică a lui Heraclit merge mai departe: există, spune el, o anumită mișcare care este în același timp „dreaptă și răsucită” ca o spirală, după cum mersul șurubului este în același timp „drept și răsucit” (fr. B 59); rezultatul unei acțiuni reprezintă un produs nou dobândit prin includerea în sine a unei stări anterioare.

Arcul (sau lira) constituie nu numai expresii plastice ale efectului creator al contradicției, dar pe cât se pare și ilustrarea legăturii dintre unitatea și ciocnirea contrariilor, de o parte, și mișcarea spiralată, de altă parte: lansarea săgeții (produsul mișcării simbolizînd calitatea nouă, superioară) apare ca efect al încordării în sens contrar a vergelei și a coardei (opoziția a două forțe în cadrul obiectului unic), dar cu condiția destinderii arcului, adică a revenirii lui la poziția inițială (înglobarea momentului inițial). Nu știu cât de departe a mers Heraclit în cuprinderea semnificațiilor acestor constatări, însă din ele se desprinde, probabil dincolo de intențiile lui, silueta, palidă încă, a dialecticii spiralei, a ceea ce va deveni mult mai târziu principiul negării negației.

Se pune întrebarea dacă noțiunea heraclitică de armonie nu intră în conflict cu cea a perpetuei contradicții. Se pare că nu: în timp ce o parte a existentului se îndreaptă spre foc, o alta se îndreaptă spre presupusele derivate ale focului; or, dacă socotim că aceste două mișcări — una „în sus” și cealaltă „în jos” — se echilibrează, atunci acest dublu proces constituie, tocmai prin opoziția perpetuă dintre cele două mișcări, o modalitate a armoniei.

8. Cele spuse pînă acum pot sluji la definirea poziției lui Heraclit față de religia timpului său. Problema nu e simplă. Uneori întîlnim în texte referiri la divinitate, aprecieri admirative față de oracole. Charles Werner crede că principiul armoniei este la Heraclit „principiul divin al

lunii". Continuă, spunînd că „Dumnezeu el însuși se află ... la baza tuturor transformărilor”¹.

Această interpretare nu concordă cu textele. În două fragmente, de apartenență, ce e drept, nesigură, se spune explicit că închinarea la zei e absurdă, se dă a-nțelege că noțiunea de zeu pe care și-o făuresc oamenii e lipsită de sens (fr. B 127, 128). Chiar dacă textele nu-i aparțin lui Heraclit, e semnificativ faptul că i-au fost atribuite. Cu atît mai semnificativ, cu cît ele pot fi coroborate cu alte texte de orientare similară, de proveniență heraclitică incontestabilă. Mai mult, din ansamblul fragmentelor heraclitice rezultă faptul că el n-a combătut ideea de zei în numele monoteismului sau al „panteismului”, după cum se exprimă de pildă Robin, ci în numele concepției sale despre Univers, ca lume care are o esență fizicală ce s-ar oglindi în noțiunea de foc; e o lume necreată de zei, o lume ce se desfășoară și se conduce după propriile ei determinații, după „măsura” ei (fr. B 30), adică în virtutea atributelor ordonatoare care-i sînt intrinsece.

Dar chestiunea se pune și altfel. Interpretarea fragmentelor rămase de la cei vechi cere să se ia în considerare nu doar înțelesul lor textual dar și semnificația dobîndită sub raportul totului structural din care au făcut parte și ale cărui ligamente, atunci cînd nu ne-au fost date sau au fost distruse de vreme, se cer reconstituite.

Reluînd în acest scop teza heraclitică a contradicției „din care se nasc toate”, a contradicției care este proprie și intrinsecă materiei-foc, înțelegem că ea era destinată în sistemul de gîndire al lui Heraclit să înfățișeze în așa chip realul, încît acesta să apară depozitînd în sine principiul existenței și devenirii, autodeterminîndu-se; deci liber de nevoia de a face apel la forțe exterioare, în speță la zei. Abel Rey notează că ideea transformării, legată de ciocnirea contrariilor, indică o lume posedînd înainte de toate calități fizice, care se modifică pe plan fizic, prin acțiunea

¹ Charles Werner, *La philosophie grecque*, Payot, Paris, 1938, p. 26.

unor forțe fizice; avem la Heraclit „o fizică a contrariilor”¹. Burnet afirmă că prin Dumnezeu Heraclit înțelege focul și nimic altceva, că Heraclit nu a manifestat nici o simpatie pentru mișcarea religioasă din timpul său. Ideea ni se pare confirmată în fr. B 53, unde zeii sînt arătați a proveni din „lupta tuturor [lucrurilor]”: dacă lupta contrariilor făurește tot ce există, dacă ceea ce există se numește și zeu, atunci putem spune că zeii sînt rezultat al luptei; or, în acea viziune care prezintă zeitatea ca provenită dintr-un conflict de lucruri sau acțiuni, nu mai discernem ceea ce se numește divinitate.

Așa cum am arătat pe larg în lucrarea noastră asupra lui Heraclit, din numeroasele fragmente ce ating tema divinului rezultă că termenii „zeu” sau „zeiesc” apar adesea ca simbol pentru superlativul absolutului (binelui, frumosului etc.). În măsura în care focul e „suprem”, el e Zeus. Caracterul universal al contradicției îndeamnă pe filosof să spună și despre ea că e „unul și același lucru” cu Zeus (fr. B 56). Divinul e evocat altădată ca un *summum* etic al omului².

Olof Gigon vorbește de funcția antimitologică a întregii filosofii din această epocă, chiar atunci cînd păstrează dogme, ritualuri, statui de zei, sacrificii³.

Spunînd aceasta nu vrem să-l transformăm pe Heraclit într-un campion al ateismului, în sensul modern al cuvîntului. Ateismul său constă în afirmarea autonomiei realului cosmic, a materiei-foc. Dar e vorba de real, de Univers așa cum erau ele presupuse a fi, de gînditori ce profesează înainte de constituirea fizicii și biologiei ca științe. Unora materia le apare ca însuflețită, pentru că nu știu ce e viața sau forța magnetică. Altor le va apărea ca inteligentă, pentru că nu știu să justifice ordinea lucrurilor prin legi-

¹ A. Re y, *La jeunesse de la science grecque*, Paris, A. Michel, 1933, p. 317.

² Vd. I. B a n u, *Heraclit din Efes*, București, 1963, Ed. Științifică, § Heraclit și religia, p. 80 sq.

³ Olof G i g o n, *Les grands problèmes de la philosophie antique*, trad. M. Lefèvre, Paris, 1961, Payot, p. 59.

tăți de tip fizico-biologic. Supoziția despre inteligența materiei, elementele iraționale, ba chiar nuanțele teiste pe care le descoperim la vechii materialişti pot reprezenta neputința istorică a înțeleptului de a ști cum trebuie să înțeleagă deosebirea dintre accesul rațional spre echilibrul Universului și accesul mitic. Ei doresc să se delimiteze de mit dar pot s-o face, evident, altfel decît socotim noi că ar fi trebuit s-o facă. Supozițiile contranaturale din concepția vechilor fizicaliști (physiologoi) reprezintă deci uneori nu concesiile pe care o fac mitologiei, ci primitivitatea concepției lor despre natură și materie. Mai mult, din zel anti-mitologic, ei expropriază uneori pe zei de unele din atributele lor tradiționale și ... le trec pe seama materiei! În astfel de cazuri — Heraclit intră și el în această categorie — nuanțele ce nouă ne apar teologice, ca și cele hylozoiste, exprimă, credem, oricît ar putea să pară aceasta de paradoxal, un mod de a fi al materialismului incipient, arhaic.

9. Aceste precizări vor înlesni aprecierea adecvată a tezei heraclitice despre *lōgos*. Foarte adesea, mai ales sub influența unor comentatori stoici care au atribuit *lōgos*-ului lui Heraclit propriile lor vederi teologice în tema dată, autori mai noi dau acestei noțiuni specifice sistemului lui Heraclit o turnură mai mult mitică, fideizantă.

Principală funcție cosmică a *lōgos*-ului se conturează prin raport cu dinamismul universal. Lui i se datorește faptul că lumea, care e mișcare și contradicție, nu se transformă într-un haos.

În timp ce soluția mitică făcea apel în acest caz la capacitatea ordonatoare a zeilor, Heraclit instituie conceptul de *lōgos*. Termenul heraclitic de *lōgos* nu poate fi tradus în chip mulțumitor într-o limbă modernă, deoarece nu are în cugetarea modernă un semnificat corespunzător. *Lōgos*-ul și focul exprimă una și aceeași esență a lumii materiale. Lumea *este* foc și este totodată *lōgos* spune Heraclit, căci ordinea din lume se datorește focului *sau lōgos*-ului. Sufletul este foc, este deci inteligență; totodată focul este inteligență, este *lōgos*. Fiind foc, deci principiu originar,

lŢgos-ul e intrinsec lucrurilor. Ar fi deci *ordinea* necesară a existentului, ordine care e aceeaşi, atît în lumea materială cît şi în cea spirituală derivată dintr-însa. E o ordine cognoscibilă care, pe plan uman, se manifestă ca inteligenţă, iar pe planul naturii, ca necesitate. Nu e providenţă, ci există ca expresie a esenţei realităţii fizice sau spirituale de a fi foc (sau *ca focul*).

Remarcabilă e relaţia instituită de filosoful efesian între *lŢgos* şi contradicţie. Dat fiind că Universul dinamic este Univers al contradicţiei, dat fiind că ordinea Universului este *ordinea lŢgos*-ului, rezultă că principiul contradicţiei coincide, sub acest unghi de vedere, cu acela al *lŢgos*-ului. Atunci cînd filosofii timpului socoteau drept de la sine înţeles că liantul lumii e unitatea ei, a fost îndrăzneţ din partea lui Heraclit să vorbească de funcţia agregantă, liantă a contradicţiei. În concepţia sa, spune M. Marcovich, „încordarea era fundamentul unităţii (lumii). Datorită acestei armonii tensionale (*παλίντροπος ἁρμονία*), coeziunea liuntrică nevăzută e mai puternică decît legăturile perceptibile... şi ţine laolaltă construcţia cosmică”¹.

Dar, ca şi în cazul focului, conceptul de *lŢgos* păstrează ceva obscur, învăluit parcă în fumul sacru ce se ridică de pe altarele unde se ard ofrandele aduse zeilor. Termenul care învăluie conţinutul fizical-raţional expus mai sus este împrumutat probabil din limbajul misterior eleusine şi al orficilor, cu ale lor „cuvinte sacre” (hieroi *lŢgoi*)².

Noţiunea de *lŢgos* semnifică în acelaşi timp profunzimea de gîndire a autorului ei, dar şi extrema lui tinereţe istorică. E un fel de expresie primitivă, metaforică a ceea ce înţelegem noi prin legitate.

Heraclit îşi depăşeşte predecesorii şi prin aceea că, pentru prima dată în Grecia, poate în acelaşi timp cu unii pythagorici, reuneşte sub aceleaşi concepte şi natura şi realitatea socială şi cugetarea. *LŢgos*-ul, mişcarea, opozi-

¹ M. Marcovich, *Herakleitos*, Stuttgart, 1967, A. Druckemüller, p. 281.

² Vd. George Thomson, *Héraclite et sa philosophie*, în „La Pensée”, nr. 116, 1964, p. 16.

ția și unitatea contrariilor le sînt comune. Atunci cînd proclamă forța legii normative a cetății — νόμος — întrevădem faptul că aceasta îi apare ca analogă *lōgos*-ului sau poate ca expresie socială imediată a acestuia. Poate că ideea de legitate a naturii i-a fost sugerată tocmai de funcțiile pe care le îndeplinea în cetate norma legală. Reflecția aceasta a existat la greci încă în epoca anterioară apariției filosofiei și a dus la făurirea miticei *Ananke* — ἀνάγκη. Dar și după apariția filosofiei materialiste subzista, cu tot efortul materialiştilor de a-și laiciza conceptele, dificultatea de a învinge spiritul viziunii mitice asupra naturii. Atîta vreme cît oamenii nu erau în stare să dea noțiunii de ordine a naturii un conținut concret prin formularea de *legi speciale* diferențiate și totodată transpuse în universalul limbajului matematic, deci atîta vreme cît ordinea naturii nu a putut fi concret determinată, n-a fost posibil să nu rămînă încărcată chiar și la materialişti de acel gen de nebulozitate care ascunde în mai mare sau mai mică măsură fantome și mituri. Așa se explică caracterul cețos al *lōgos*-ului heraclitic. Poate cu singura excepție a atomiştilor din Abdera vom simți adierea lui *Ananke* de-a lungul întregii mișcări a filosofiei grecești.

10. Dintre tezele heraclitice care ating teme de domeniul social-uman, considerat de efesian încă nesistematic și foarte vag diferențiat, reținem pe acelea din substratul cărora distingem preludiile reflecției ce va constitui în etapa clasică disciplina reliefat conturată a esteticii. Heraclit este anticipatorul acesteia în istoria ei europeană.

Acela pentru care lumea, ca acord al celor opuse, „este cea mai frumoasă armonie” (fr. B 8) îndreaptă asupra Universului o privire densă și de interes investigator, dar și de vibrație poetică.

Echilibrul estetic unește într-o singulară compoziție pe spectator și obiectul cosmic al desfătării sale. *Lōgos*-ul ce guvernează compoziția e proporționalitate. Pe firele din care e țesută această compoziție își joacă timpul, „ca un copil”, destinul său. Sufletul lumii, ca și cel individual, nu suportă să i se lezeze integritatea. În punctul unde se produce vătămarea, el aleargă s-o înlăture întocmai ca

păianjenul care, „aflat în mijlocul pînzei, simte de îndată că o muscă i-a rupt unul din fire și aleargă într-acolo parcă plin de părere de rău pentru firul rupt” (fr. B 67 a). Frumosul, într-o primă considerare, este continuitatea ritmului astral și al celui existențial, trăirea după aceeași măsură — *lôgos* — a vieții sinelui și Universului. În fața sublimului cosmic, poetul simte gîndul său singular (*φρόνησις* — *phrônēsis*) apăsător, cuprins de un pathos încărcat de melancolie aplecat spre renunțare¹. E poate aceasta condiția creației, în concepția „filosofului ce plînge”, cum a fost numit de cei vechi Heraclit. Într-o nouă considerare, mai în profunzime, frumosul e definit ca viu, ca inseparabil de lume, ca armonie a *contrariilor*. Astfel „cosmologia lui e estetică, iar estetica lui, cosmologică”², cum spune excelent Kessidi.

Această concepție, cred Gilbert și Kuhn, ar explica revoluția lui Heraclit împotriva poezilor, care aspiră către „pieirea adversităților”, așa ca Homer în *Iliada* (XVIII, 107), potrivit relatării lui Aristotel. Estetica sa opunea revendicările rațiunii contradicțiilor, viziunii tradiționale a poeticii liber de conflict³.

II. În fine o chestiune de logică. E utilă o punere la punct de natură să delimiteze valențele logicii în condițiile structurale ale cugetării preclasice, condiții pe care heraclitismul le întrunește deplin.

Deși filosoful are în vedere, practic, atît universalul cît și individualul, nici pentru el, nici pentru ceilalți filosofi dinaintea lui Socrate nu există încă problema unei teorii a raportului dintre individual și universalul logic (concep-tul). Ignorată fiind, înțelegem confuzia dintre universal și „comun” — *κοινόν* —, termen prin care Heraclit se referă la ceea ce numim noi „universal”. Nu apare deci

¹ Ludwig Binswanger, *Heracliti Auffassung des Menschen*, în „Die Antike”, Band XI, 1. 1935, p. 36.

² Ф. Х. Кессиди, *Философские и эстетические взгляды Гераклита Эфесского*, Москва, Изд. Акад. Художеств., 1963, p. 133.

³ Katharine Everett Gilbert, Helmut Kuhn, *Istoria esteticii*, trad. S. Mărculescu, București, 1972, Ed. Meridiane, p. 341–342.

nici problema deosebirii de extensiune dintre concepte, nici cea a comprehensiunii¹.

Recunoaştem, în problema calităţii, univocitatea corporal-incorporal, identitatea real-corporal proprie structurii meditaţiei filosofice vechi.

12. Prin strădania sa de a se ridica în filosofie pînă la actul de elaborare a unui sistem atotcuprinzător coerent, prin aplecarea sa către domeniul de idei social-umane între care, pentru prima oară, se schiţează cîmpul cugetării estetice, Heraclit se prezintă ca un crainic nu prea îndepărtat al viitoarei etape, clasice, din desfăşurarea filosofiei greceşti.

Dar, sub raportul istoriei universale a filosofiei, se impune, în prim plan, considerarea dialecticii sale.

Examenul de ansamblu al moştenirii heraclitice descoperă teze dialectice fundamentale, cu determinaţii adesea surprinzător de moderne. Apreciindu-le, se impune în prealabil să ne scuturăm de fascinaţia pe care o exercită asupra noastră cugetările sale, ferindu-ne să-i atribuim succese epistemologice imposibile.

Sub raportul rigorii ştiinţifice, Heraclit nu-şi poate depăşi timpul. Fie că e vorba de dialectica mişcării, a contradicţiei, sau a negaţiei, la prima vedere ele ne surprind, ne sugerează cele mai subtile asociaţii, dar cînd le abordăm mai de aproape ele se estompează. Heraclit exprimă dialectica prin enunţuri care o redau în mod global. Ele reprezintă, predominant, un produs al speculaţiei filosofului care contemplă obiectul; ele nu sînt sinteze teoretice, redînd observaţii, riguros determinate, din cîmpul diferitelor planuri ale obiectului. Enunţuri, ca „toate se nasc din luptă”, sau „războiul este părintele tuturor”, nu ne spun nimic despre modalităţile şi diferenţierile concrete în care se manifestă contradicţia în viaţa „fizică”, în cea organică şi psihică a individului, în viaţa speciilor biologice, în cea socială, sau în procesul cunoaşterii. Nimic deci despre fundamentele acestei constatări. Teza „luptei” este lipsită

¹ Vd. în acest sens Hélène Ioannidi, *Essai de reconstruction de la logique archaïque*, în „Eiréne”, Praha, III, 1964, p. 27.

de determinații, atît logice cît și epistemologice. Este o străfulgerare mentală sugestivă, genială, care se potrivește obiectului, dar nu e ancorată într-o motivație sprijinită pe date cît de cît suficiente. În cazul observării naturii, dialectica heraclitică e lipsită de acele concluzii pe care doar cercetarea experimentală le putea zămisli.

Armonia lui Heraclit este, în ultimă analiză, un fel de suveran ce prezidează lupta contrariilor, iar aceasta apare ca un turnir sau un „joc de copil”, deși la fel de indispensabilă vieții ca și acesta din urmă. Dialectica obiectuală nu-i apare lui Heraclit ca un proces în cursul căruia se făuresc valori superioare, ci mai degrabă ca un neîntrerupt clocot într-un imens creuzet. Mișcarea și ciocnirea contrariilor, în oricare din planuri, sînt date, ca un *fatum*, într-o lume unde „se merge” pe loc.

Aceste delimitări se impun, înainte de evidențierea momentului teoretic prin care efesianul instituie în filosofia greacă o atitudine care, într-o anumită limită, constituie un act totodată de divergență și anticipație. Filosofia greacă nu a fost nereceptivă — departe de așa ceva — față de contradictoriul din natură și cugetare. Dar, cu variate modalități și consistențe, ea păstrează, ca valență de convergență a diferitelor sisteme, imperativul structural de a considera „principiile” ultime în postura de a domina, măcar în ultimă instanță, contradictoriul, prin „puritatea”, univocitatea, „simplitatea” lor. Temerea că logicul ar fi lezat prin acceptarea contradictoriului constituie și va constitui obsesia chiar a celor mai temerari dintre dialecticienii greci. Însuși Heraclit, ca filosof antic, grec, se află și el sub jurisdicția menționatei valențe atunci cînd, deși reticent, dubitativ, întronează armonia deasupra contradictoriului. Platon, în fața sa de maxim heraclitism, va proceda, în această privință, ca și inspiratorul său din Efes. Or, relevant, cvasidizident apare la unul și la celălalt faptul nu doar de a admite raționalitatea contradictoriului, dar — era actul de bravură al lui Heraclit, anticipînd structuri teoretice ale altor vremuri — faptul de a considera evoluția cugetării prin contradictorii drept o *condiție* a celei mai profunde raționalități.

13. Succesiunea lui Heraclit este demnă de considerație cînd urmărim făgașul în care s-a angajat fondul cugetării sale. Nu același lucru se poate spune despre cei pe care vechea literatură i-a investit „oficial” cu titulatura de heraclitici. Se spune despre un oarecare *Antisthenes* (care nu trebuie confundat cu fondatorul școlii cinice), cvasi-necunoscut, că a fost adeptul lui Heraclit, fără însă ca temeiul acestui atribut să ne apară prea limpede. Pe *Cratylus* îl știm întrucîtva mai bine. Acest personaj — al cărui nume a ajuns nemuritor numai pentru că Platon i-a făcut cinstea de a-l lua ca emblemă de dialog — va fi vrut să fie mai heraclitic decît Heraclit atunci cînd, modificînd aforismul „nu ne putem scufunda de două ori în același rîu” (*Heraclit*, fr. 91) proclama că n-o putem face „nici măcar o dată” (*Cratylus*, fr. 4). Nu-și dădea seama că, depășind măsura, transformă heraclitismul în contrariul său. Efesianul întemeiase învățătura despre dinamicitatea oricărui subiect, păstrînd identitatea (relativă) a subiectului. La *Cratylus* dispăre *orice* identitate a subiectului și, implicit, însuși subiectul. În fond, în locul unui dinamism al existenței, el instituie un dinamism care nimicește existența. Se pare că nu și-a dat seama de această consecință și că n-ar fi dorit-o. Oricum însă, i-a oferit lui Platon argumentul pentru aprecieri neconforme la adresa maestrului din Efes.

PRELUDII ALE ȘTIINTELOR

„Scriu acestea în măsura în care îmi par adevărate; căci, după cum socotesc, povestirile grecilor sînt multe și ridicole”

Hekataios din Milet, fr. 1

1. Epoca veche nu are conștiința a ceea ce modernii numesc știință. Noțiunile de „disciplină specială științifică”, ori de „specialitate” sînt încă nenăscute; nu poate fi vorba deci nici de denumiri disciplinare. Distincție între „filosofie” și „știință” nu există. Singura specializare diferențiază pe teologi de fiziologi, adică pe cei ce se ocupă de tema zeilor, de cei ce cugetă despre „natură”, indiferent dacă e cosmică, telurică ori umană, indiferent dacă perspectiva e cea pe care noi o apreciem ca fiind de filosof, de fizician, geograf, istoric ori medic. Dacă un gînditor se apleacă asupra unui domeniu pe care l-ar revendica una sau alta dintre științele moderne, o face întrucît interesul său se restrînge la o parte din *Totul* unui obiect, luat antedeliberativ ca unic, în numele unei diferențieri de fapt iar nu „de drept”. Abia în etapa clasică și, strict vorbind, prin Aristotel, se va instaura altă ordine sistematică.

2. *HEKATAIOS*. Născut în Milet în a doua jumătate a secolului VI, deci contemporan cu Anaximenes, Hekataios poate fi considerat ca precursor, în Grecia, al geografiei și istoriografiei. În măsura în care, în cugetarea sa, viziunea despre configurația pămîntului și despre istorie preia din spiritul de luciditate realistă, laică a filosofilor milesieni, din înclinarea lor de a descifra determinantele faptelor naturale în însăși realitatea fizicală, iar nu în zei, autorul de care ne ocupăm acum deschide per

unor discipline istorico-geografice cu caract

Explicațiile fabuloase sau numai neconforme, așa cum circulau, în limitele cunoștințelor din acel secol îndepărtat, nu lipsesc din textele ce ne-au rămas de la el. Ne interesează însă, evident, reflecțiile prin care Hekataios se detașează de predecesori și, mai ales, în ce spirit o face.

Dacă Parmenides instaura spiritul critic în meditația filosofică, geograful și istoricul din Milet o face în sfera cunoașterii faptelor și evenimentelor și aceasta mai devreme decât elcatul. El își dă seama de faptul că adesea relațiile curente, tradiționale sînt incredibile și atunci, în spirit milesian, anunță că va trece totul prin filtrul propriei sale capacități de apreciere. Metoda funcționase deja în fapt, începînd cu Thales, iar în sfera faptelor umane chiar mai devreme, dar geograful este primul care o proclamă ca *normă*, ca linie metodologică în cercetare. Oare atunci cînd îi place să reproducă punctul de vedere conform căruia zeii au fost *născuți*, neexistînd deci din „totdeauna”, nu o face cumva pentru a compromite autoritatea supra-umanului în beneficiul independenței de decizie, omenști? Nu știm cîtă divinitate mai putea avea în mintea acestui milesian „zeul născut”. Oricum, nu întîlnim un asemenea enunț la nici unul dintre materialistii preclasici care, chiar cînd secătuiesc pe zei de atribuții, nu se ating de „persoana” lor.

În textele exploratorului din Milet, intenția demitizantă e manifestă. Vorbind de povestirile pe care le socotește „ridicole”, el avea în vedere desigur legende de felul aceleia a Cerberului, ori a boilor lui Herakles. În locul miraculosului el propune în ambele cazuri explicații realiste, așa cum un Anaximandros considera soarele nu un zeu, ci un simplu cerc incandescent. Cerberul, fiorosul cîine infernal cu trei capete, n-ar fi fost altceva decât un șarpe uriaș, aflat cîndva în Tainaron și, se subînțelege, transformat de născocitorii de mituri în ființă supranaturală. El denunță, ca neverosimilă, și legenda ce atribuia semizeului Herakles isprava de a fi dus boii furați de el din Erytheia — deci tocmai din apusul Mediteranei — pînă la Mycene, în Pelopones. Urmează o explicație realistă: întrucît boii din Epir erau renumiți prin frumusețea lor, stăpînul boilor, Geryon,

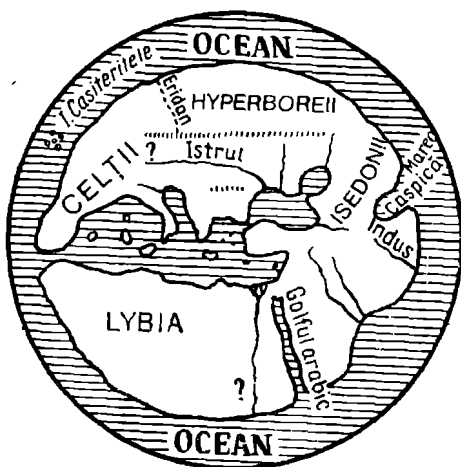
acolo trebuie să fi domnit ; aceasta, — explică Gomperz¹ — cu atît mai mult cu cît Erytheia înseamnă „pămînt roșu”, iar culoarea pămîntului, în Epir, este cărămizie. A putut avea un sens demitizant și neacceptarea de către Hekataios a opiniei după care așa-numiții hyperboreeni s-ar trage din Titani. Nu cunoaștem restul operii sale, dar atunci cînd e prezentat ca ascendent spiritual al lui Herodot, ni se pare, judecîndu-l după cele de mai sus, că e nedreptățit. Prea este „părintele istoriei” aservit fabulației mitologice.

Printre cunoștințele sale geografice, numeroase, o notație aparte se cuvine aceloră despre regiuni înghețate, locuite ale nordului, sau despre populațiile pitice (pygmei) din extremul sud (african). În ambele cazuri e vorba de regiuni situate cu mult dincolo de spațiul considerat curent în acel secol drept arie geografică locuită a „omenirii”. De la cine deținea informațiile? Greu de spus dar, în orice caz, recunoaștem în interesul pentru ele spiritul milesian al călătorului, cu corabia ori cu mintea, scrutînd, mînat de curiozitate științifică, fie tainele adîncurilor cerului, fie pe cele ale depărtărilor pămîntului.

3. Filosofii milesieni, Hekataios și nu numai ei sînt documente vii ale unei activități care, încă în secolul VI î.e.n. angajează ceea ce se va numi cîndva știință a naturii. Exponenții ei stîrnesc interesul nostru prin faptul că se indeletnicesc cu observarea faptelor. La unii, ca la Pseudo-Hesiod, care urmărea să explice originea strîmtorii Messina, preocuparea geologică se întovărășește cu mitul. La alții, precum Xenofan din Colofon, reflecția de tip științific apare în stare pură. El știe despre urme de viețăți marine, descoperite în plin uscat, la Syracuse, Malta și Paros (sau Pharos). Le explică prin faptul că altădată terenul, acolo, va fi fost în contact cu marea ; ni se dă astfel o interesantă mostră de istorie geologică.

Astronomia este reprezentată, alături de milesieni, de un *Kleostratos*, cunoscut ca observator al stelelor, de *Phocos* și alții.

¹ Th. Gomperz, *op. cit.*, vol. I, p. 274.



Configurația lumii după Hekataios

4. *ALKMAION*. Fenomenul biologic „om” dobîndește o atenție particulară începînd cu școala medicală din Crotona, al cărei renume, spre sfîrșitul secolului VI, depășește considerabil frontierele lumii grecești. Pe primul plan se impune numele lui Alkmaion, născut către finele secolului, cu cîteva decenii înainte de Empedocles. Apartenența sa la școala pythagorică este îndoielnică, deși unele teze pot marca o înrîurire a școlii, ca în cazul credinței în nemurirea sufletului, care însă, cum vom vedea, e motivată altfel la Alkmaion. Cînd vorbește despre divinitatea astrilor, sau despre caracterul cert al cunoașterii divine, diferită deci de cea incertă, omenească, opinia aparține unei tradiții vechi ce precede pythagorismul.

Personajul a studiat medicină și fizică. Ca atare, pe măsură ce învățatul din Crotona se îndepărtează de reflecția metafizică și se angajază pe terenul biologic, supoziția teologică cedează teren observației cu caracter, să spunem, științific. Omul e apreciat de el acum din punctul de vedere al regnului animal, în care se delimitează de celelalte ființe

prin inteligență. Nemurirea sufletului, prin care este el asemănător zeilor, nu e motivată la el în raport cu o anumită escatologie mistică, precum în pythagorism, nici prin imperative etice, ca la orfici și, mai târziu, la Platon, ci prin faptul că sufletul „se mișcă de la sine într-o mișcare eternă”, ceea ce amintește mai degrabă de *logos*-ul lui Heraclit, contemporan al crotoniadului. Fiecare act prin care se construiește mai departe filosofia biologică a acestuia din urmă îl apropie de direcția de gândire a ioniștilor, deși e, geografic, departe de ei.

Primul din aceste acte constă în extinderea fizicalismului la sfera fiziologiei umane. E remarcabilă angajarea lui Alkmaion în câmpul explicării senzațiilor — amestec de adevăruri și închipuiri — notabilă prin faptul că o face în termenii raporturilor fizice. Le acordă mai multă importanță gnoseologică decât chiar Heraclit. Burnet îl desemnează ca întemeietor al psihologiei experimentale¹. Prin metoda experimentului, este un precursor al lui Empedocles și Anaxagoras, cum și al lui Democrit. El descoperă funcția „hegemonică” a creierului ca sediu al rațiunii; o va fi dedus din probabila aflare, prin disecție pe animale superioare, a traseelor nervoase ce duc spre encefal. A practicat cumva și disecția pe oameni, cum crede Cumston?² Foarte improbabil, pentru această epocă.

Principalul, la Alkmaion, este punctul său de vedere asupra conceptelor de vitalitate și organism viu. Viața e tensiune lăuntrică între contrare, afirmă el, în speță între umed-uscă, rece-cald, amar-dulce și altele. Heraclit, în aceeași vreme, gîndește la fel. Tot prin tensiune sau, cum notează Teofrast, prin „neasemănător”, se explică sensibilitatea organismului uman. Atîta timp cît între contrare se păstrează un anumit echilibru, omul e sănătos. Echilibrul nu e static, ci dinamic; un gen de mișcare ciclică „unind începutul cu sfîrșitul” ar fi modul în care s-ar conserva echilibrul stenic al corpului și sufletului. Dacă

¹ J. Burnet, *op. cit.*, p. 226.

² C. G. Cumston, M. D., *Histoire de la médecine*, Paris, 1931, p. 95.

intervine o schimbare în virtutea căreia unul din termenii cuplului de contrare devine disproporționat, atunci echilibrul se deteriorează, iar omul se îmbolnăvește. În cazul în care dezechilibrul e atât de mare încît se întrerupe circularitatea mișcării, omul moare. Aici, Kirk și Raven cred a regăsi sensul aceluia fragment heraclitic — 103 — unde efesianul afirmă că începutul și sfîrșitul sînt, la o circumferință „unul și același lucru”¹. Semnificația cauzalității imanente, materiale a bolii și morții se conturează, observăm noi, prin opoziție cu medicina magică, ce crede în rolul morbid sau letal al unor duhuri nocive. Prin deosebire, de asemenea, cu doctrina sacerdotală ce explică morbiditatea prin voința zeilor; spre pildă, în sec. V, așa continuă să creadă Herodot, atunci cînd motivează boala lui Alyattes². Desacralizarea sănătății și bolii se înscrie în același orizont cu viziunea demitizată asupra însuși fenomenului vital, care e subiectul alternativei normal-patologic. Termenii acestei alternative țin, la Alkmaion, exclusiv de condițiile vieții materiale: temperatura, hrana, regimul apelor, gradul de efort fizic, absența ori prezența constrîngerilor. Materialismul hippocratic și în special concepția ce fundamentează viața prin unitatea dintre organism și mediu derivă neîndoiește din aceste teze ale medicului din Crotona. Anaximandros se referise și el la apariția vieții în spirit analog, dar fugitiv; prima schiță a unei biologii umane materialiste ne e dată de Alkmaion, care, prin acest aport, lărgeste tematica ansamblului materialismului preclasic. Pe făgașul trasat de el se va angaja biologia lui Empedocles din Agrigent.

O ultimă notație, terminologică. Spre a desemna echilibrul din organism, Alkmaion folosește expresia *ἰσονομία τῶν δυνάμεων* (*isonomia tōn dynámeon*), adică „norma echilibrată a forțelor”; predominarea unei singure forțe e denumită *μοναρχία* (*monarkhía*), adică „domnia unuia singur”. Sînt termeni împrumutați politiciii, creuzet al terminologiei abstracte în genere, a celei științifice, inclusiv.

¹ Kirk și Raven, *op. cit.*, p. 235.

² Herodot, I, 19–22.

5. Vorbeam de prestigiul școlii medicale din Crotona. Aventura, când agreabilă când nu, a altui medic, *Demokedes* din Crotona, la curtea regelui Darius, care făcuse totul spre a beneficia de iscusința specialistului grec, mărturișește o înțietate elenă, necontestată pe întreaga arie greco-orientală din acel secol.

Alt nume, acela al lui *Kleidemos*, ne conduce către sfera studiilor de psihofiziologie din secolul al cincilea. Din spusese lui Teofrast, reiese că l-a preocupat raportul dintre senzații și întocmirea organelor de simț. Era de părerea că acestea elaborează senzațiile în chip independent de intelect, adică în mod oarecum automat. Cazul urechii era socotit excepțional: aici se admitea că rolul decisiv îl are sugetarea.

REFLECȚIA PSEUDO-CHIMICALĂ

Empedocles :

„O, Natură măreață, căreia i-am fost tovarăș! ...
Oare-n mine, Viață, a răsunat adîncu-ți melodie,
Și oare en am auzit aevea străvechea-ți armonie,
O, Natură fără de margini? ...
Oare n-am trăit eu cu-acest preasfînt pămînt, cu-aceste
Raze, cu tine, care-mi ești mereu în suflet, Tată
Ether ?”

Hölderlin, *Moartea lui Empedocles* (trad. Șt. Aug. Doinaș)

1. Personalitatea multidimensională a lui Empedocles din Agrigent (Akragas), Sicilia (490—430 î.e.n.), a impresionat puternic lumea greacă antică. El s-a afirmat ca filosof și poet, ca teoretician și om politic, ca savant a cărui fantezie s-a arătat la fel de vie în planul abstracțiilor ca și în acela al inovației tehnice.

Două lucrări l-au consacrat: *Despre natură* — περί φύσεως (*Peri Physeos*) și *Purificări* — καθαρμοί (*Katharmoi*). Atmosfera poeziei le învăluie pe amîndouă, dar prima rămîne o ontologie, în timp ce a doua transportă pe cititor într-o lume de vis și mituri.

Cea mai completă lucrare, relativ recentă, tinzînd către exhaustivitate, asupra operii filosofului agrigentin aparține lui Jean Bollack¹, istoric al filosofiei grecești și filolog.

Dintre datele biografice transmise reținem două: ca tehnician ar fi ameliorat clima cetății sale natale sfărîmînd un perete de stînci care ar fi barat calea spre oraș vîntului împrăștiător; ca om politic a avut meritul de a fi instaurat democrația în Agrigent.

¹ J. Bollack, *Empédocle*, Paris, Les éditions de Minuit, 4 volume, 1965—1969.

El întrunește în persoana sa pe exponentul politico-ideologic al stratului social celui mai înaintat din cetatea sa de baștină, într-o epocă de notabilă înflorire economică, și pe filosoful materialist ale cărui idei au marcat în mod obiectual o replică dată conservatismului din timpul său, reprezentat atît pe plan politico-social cît și pe plan filosofic de pythagorici.

Făcînd această constatare, nu respingem posibilitatea ca gîndirea lui să fi înregistrat influențe pythagorice. Se spune că a fost un timp el însuși unul dintre sectatorii congregației întemeiate de gînditorul din Samos, din care a fost însă eliminat. În esență însă gîndirea sa filosofică, de un realism „fizical” pregnant, face ca îndepărtarea lui dintre devoții pythagorismului să apară mai semnificativă decît prezența sa printre ei, independent de cauzele ce vor fi fost invocate în sprijinul hotărîrii de eliminare.

Dacă precaritatea informațiilor de ordin social-istoric ne împiedică să distingem în mod amănunțit dinamica tensiunilor sociale care a promovat orientarea sa filosofică, totuși funcția socială a gîndirii sale se conturează indirect într-un mod destul de neechivoc, dacă e considerată prin raport cu filosofia mitizantă pythagorică și cu funcția socială conservatoare îndeplinită de aceasta. Faptul a fost de mult constatat de Zeller care spune: „Dacă ar fi fost pythagoric, ar fi trebuit să fie partizan al vechii aristocrații doriene, în timp ce, dimpotrivă, el se află în fruntea democrației agrigentine”¹.

2. Materialitatea lumii se afirmă în concepția lui Empedocles prin teoria celor patru elemente — pămînt, apă, aer, foc — numite de el *ῥαδᾶcini*, *ῥιζώματα* (*rizômata*), care, spre deosebire de „princiipiile” milesienilor și al lui Heraclit, sînt considerate imuabile, nesusceptibile de transformare. După unii istorici ai filosofiei, elementele materiale ar fi fost considerate de către Empedocles în chip hylozoist. Jacques Chevalier afirmă că, după părerea agrigentinului,

¹ Ed. Zeller, *La Philosophie des Grecs*, vol. II, trad. Em. Boutroux, Paris, Hachette, p. 265.

gîndirea ar fi un atribut general al materiei¹. A. Frenkian, într-o mai veche lucrare, consideră chiar că Empedocles „refuză să vadă deosebire între materie și spirit”².

Socotim însă, în acord cu Capelle³ și alți cercetători, că în sistemul lui Empedocles prezența hylozoismului e vagă, mai puțin semnificativă decît la oricare din predecesorii săi, chiar dacă el continuă să creadă că în anumite condiții „materia gîndește”. Fapt e că el conferă sensibilitate doar animalelor și plantelor, că atribuie o cauză *meccanică* unui fenomen ca magnetismul care, pe cît se pare, fusese la Thales semnul cel mai expresiv al înțelegerii hylozoiste a lumii materiale.

Nu putem interpreta în sensul omniprezenței rațiunii teza după care omul cunoaște prin capacitatea cognitivă a celor patru elemente. Această capacitate cognitivă ne apare doar ca virtualitate, altminteri Empedocles n-ar fi precizat că gîndirea se află în sînge și că nu se află nici în cap, nici în piept.

3. În problema teoretică a mișcării, poziția lui Empedocles nu poate fi definită în chip univoc. Dialectica va profita de pe urma faptului că, odată cu Empedocles și Anaxagoras, se pășește pentru prima dată în domeniul unei examinări întrucîtva concrete a mișcării. Heraclit, deși privise mișcarea ca inerentă materiei-foc, rămăsese la un stadiu nebulos, primitiv de exprimare teoretică. De astă dată ne apropiem, prin Empedocles, de observarea rece a fenomenului mișcării, observare pusă în primul rînd în serviciul căutării cauzelor ei imediate. Deschiderea dezbaterii în jurul acestui punct avea să folosească dezvoltării categoriei de mișcare, deși soluția pe care o dă filosoful e artificială. După el — și în această privință e inferior ionienilor — mișcarea nu e un atribut intrinsec al „rădăcinilor” fizicale, pe care el le consideră inerte, ci ar fi ex-

¹ J. Chevalier, *Histoire de la pensée*, vol. I, Paris, Flammarion, 1955, p. 119.

² Aram Frenkian, *Études de philosophie présocratique*, Paris, J. Vrin, 1937, p. 55.

³ W. Capelle, *Die Vorsokratiker*, Akademie-Verlag, Berlin, 2. Aufl., 1961, p. 197.

terioară lor și anume datorită acțiunii a două forțe: *φιλία* — *Philia* (sau *φιλότης*-*Philôtes*) — și *νεῖκος*-*Neikos* —, termeni care înseamnă literal „iubire” și „ură”, dar care sînt în fond intraductibili. Aceste forțe sînt concepute tot fizical, ca un fel de corporalități ce determină asocierea și disocierea celor patru „rădăcini” și care, sub un alt aspect, ar anticipa ideile de atracție și repulsie universală. Izolarea mișcării de materie introduce în sistemul lui Empedocles un element nondialectic care va afecta întreaga lui concepție filosofică. Dar în același timp nou-tatea consta în faptul că, pentru prima dată, filosofia era pusă în fața sarcinii de a analiza în mod concret temeiul procesului mișcării, de a recunoaște existența mai multor forme de mișcare, avînd cauze neidentice, cum și în fața îndatoririi de a cerceta raportul dintre mișcare și schimbările calitative din sinul materiei.

Punînd problema cauzelor mișcării și încercînd să o rezolve, filosoful din Agrigent ne dă una din acele soluții în care se împletesc, într-un ghem strîns, intuiții înțelepte cu aprecieri primitive. Heraclit fusese descoperitorul contradicției ca dedublare a unitarului, dar nu o arătase în mod concret drept cauză a mișcării, el, campion al ideii de mișcare. Empedocles, superior lui Heraclit, consideră „pentru prima oară ... nu un singur principiu al mișcării, ci două și contradictorii”, după cum observă Aristotel (fr. A 37). Filosoful sicilian făcea astfel un pas spre înțelegerea faptului că teoria mișcării urmează a fi pusă în raport cu ideea dedublării, dar nu a mers prea departe în această direcție. Forțele închipuite de el, *Philia* și *Neikos*, alternează ca succesiune de contrarii, dar nu angajează ideea dialectică de dedublare concomitentă a unitarului. Dealtfel elementele sale nici nu permit o soluție dialectică mai avansată, căci ele, presupuse a fi imuabile, exclud dedublarea, care implică tocmai mișcare internă; ele exclud automișcarea. Dar aici o nuanță: din punctul de vedere al lucrului care se mișcă, izvorul mișcării este în adevăr exterior și noncontradictoriu; dar din punctul de vedere al Universului, poziția teoretică nu mai e chiar aceeași; cauzele sînt năexterioare, ca unele ce au aceeași natură, fizicală, ca și

cele patru „rădăcini”. Deși acționează succesiv, cele două forțe contrare nu încetează vreodată să fie, ca niște constituente eterne și concomitente, de semne contrarii, ale Tot-ului cosmic.

4. Ca și fizicaliștii ionieni, Empedocles își dă seama de faptul că lumea înconjurătoare implică atât unitate materială cât și diversitate. Ideea de unitate materială, umbrită de teza unei quadruple dacă nu sextuple materii, reintră în lumină atunci când filosoful evocă *sphairos*-ul, tot inițial, în care elementele sale fizice se află reunite ca într-o mază de forța *Phillei*. Ideea diversității e mai complicată; Empedocles, mai atașat experienței empirice decât eleații, nu neagă diversitatea lumii. Cele patru rădăcini se întrepătrund în proporții variate, făcând astfel ca înaintea noastră să apară lucrurile în infinita lor varietate. Totuși nu e vorba de o varietate calitativă *reală*. Elementele se asociază dar nu se combină spre a da o nouă calitate, ci, după un timp, din nou se disociază spre a redeveni ceea ce au fost. În timpul asocierii, fiecare din ele rămâne identic cu sine, relația cu celelalte e pur mecanică. Schimbarea calitativă se manifestă ca simplă exterioritate. Empedocles insistă asupra faptului că nu există apariție sau dispariție de calități; în substratul aparenței noi calități, „rădăcinile” au rămas „mereu aceleași”. Aëtios precizează că ceea ce se petrece nu are loc „printr-o schimbare calitativă, ci printr-o acumulare cantitativă” (fr. A 44). Iată dar că, după cum și era de așteptat, teza nondialectică a imuabilității elementelor are drept corolar teza nondialectică a negării diversității calitative reale a lumii. S-a vorbit adesea de Empedocles ca de un filosof care, spre deosebire de eleați și de Heraclit, a adoptat teza alternanței unului și multiplului. Dacă avem în vedere raportul dintre *sphairos* și cele patru rădăcini, atunci teza alternanței este justă, dar ea nu mai e justă atunci când privim raportul dintre cele patru rădăcini și diversitatea obiectică a lumii. Aici nu mai putem vorbi de alternanța unului și multiplului, ci de un substrat mereu imuabil și de alternanță între manifestarea lui *ca atare* și manifestarea lui sub chip *exterior modificat*. Aici unitatea e permanentă iar multiplicită-

tatea de dincolo de cvadruplu e în fond iluzorie. E un regres nondialectic în măsura în care este negată realitatea diversificării calitative și, dimpotrivă, un progres, în măsura în care dialectica *explicitază* astfel categoria filosofică a *calității*, recunoscută ca atare, fie și în exterioritatea dacă nu și în esența ei și care în sistemele anterioare fusese cel mult implicată.

5. Cauzalitatea pe care o invocă pretutindeni Empedocles este o cauzalitate mecanică ce exclude intervenția divinității. Aceasta este abolită întrucît filosoful, refuzînd să admită orice intenționalitate, socotește lumea dominată de întîmplare. Infinit probabil, Platon se referă la Empedocles atunci cînd vorbește de filosoful care explica totul prin „natură și hazard”, iar nu „în virtutea rațiunii, nici datorită unei divinități” (fr. A 48). Dar Empedocles părea a identifica elementele sale cu zeii. Fie că e vorba aici de simple *nume* date elementelor materiale, cum arată Diogenes și Aëtios, fie că zeii ar fi fost socotiți de Empedocles ca părți fizice ale naturii, cum crede Menandros, un lucru este cert, subliniat de majoritatea cercetătorilor moderni: nu există loc în sistemul agrigentinului, așa cum e expus în cartea *Despre natură*, pentru intervenția divinității.

6. Originalitatea figurii lui Empedocles apare cel mai bine reliefată atunci cînd considerăm personalitatea sa de pionier al observației și experimentării științifice. E numai un pionier pentru că n-are la dispoziție nici aparatură — cu excepția unei clepsidre! — nici documentare și nici măcar criterii științifice cît de cît schițate. Lipsește deocamdată însăși noțiunea de criteriu științific. Totul e deocamdată observație „de amator”, de începător condus de fantezia sa, dar, auxiliar prețios, și de convingerea că natura trebuie apreciată în cauzalitatea ei fizicală, liberă de adaosuri exterioare.

Observarea unui magnet îi oferă temeiul unei teorii a atracției dintre corpuri: ar fi vorba de *unde* („emanații”) și *pori*. E argumentul cauzalității mecanice, folosit, bănuim, ca replică dată lui Thales care văzuse aici o manifestare de hylozoism. Examenul unei lămpi, poate și a rezultatelor unor disecții practicate pe animale, l-au condus

către o explicație, voită fiziologică, a vederii, demnă de a figura, cu tot caracterul ei naiv, în istoria psihologiei științifice. Observînd perii, solzii și penele animalelor, induce natura biologică comună a acestora. Cercetînd lumea vegetală, încearcă explicarea prin cauze fizice a pierderii sau menținerii frunzelor. Contemplarea cerului, asociată analogiei cu fapte care țin de experiența curentă, îl conduce spre o serie de supoziții raționale privind cauza eclipselor de soare, natura stelelor și a unei serii întregi de fenomene cosmice. Aceste soluții (unele din ele bine intuite) mărturisesc un efort de explicare antimitologică a structurii Universului și a evenimentelor ce se petrec într-însul.

Observații făcuseră și înaintașii săi. Filosoful din Agrigent îi depășește prin preocuparea de a înțelege presupusul *mecanism intern al evenimentului observat*, așa încît soluția oferită să apară legitimă, atît prin acordul ei cu sistemul ontologic de ansamblu, cît și pe temeiul prezumtelor date intrinsece. Îi depășește și prin faptul că la el se adaugă calitatea de *experimentator*. Avem în vedere între altele experimentul clepsidrei cufundate în apă. Aceasta îi permite să dovedească faptul că aerul e corp material ce nu trebuie deci confundat cu vidul — replică dată simplismului eleat — și, printr-o ingenioasă asociație de idei, să enunțe prin analogie o anumită teorie fiziologică a respirației, fantezistă, dar nu mai puțin grea de semnificații filosofice. Spre deosebire de observație, experimentul indică în aceste vremuri anticiparea, în formă practică, a procedului științific al *ipotezei* ce-și așteaptă confirmarea. În formă practică, se constată intrarea în acțiune și a altor proceduri epistemologice : analogia, asociația, inducția, deducția.

Dar experimentatorul, spre deosebire de observator acționează ca gînditor ce începe să se desprindă din starea de dominat, spre a trece în aceea de *dominator* al naturii. Deocamdată, timpul social-istoric european nu permite omului mai mult decît un preludiu infim. Dar consemnarea lui e cu atît mai necesară cu cît s-a tradus la Empedocles, cel puțin în cazul menționat al modificării climei locale din Agrigent, în operă de tehnician. Asemenea acte care,

în sec. V î.e.n., marcau intenția de a modifica *datul* natural, indicau, spune Charles Mugler, „în ce măsură se libera-
seră între timp savanți și constructori de vechile credințe
referitoare la raporturile dintre om și Universul fizic”¹.

În asemenea condiții gândirea, deși nu poate încă să înlă-
ture dominanța speculativismului, dobândește capacități
noi de pătrundere a naturii, iar aceasta își dezvăluie noi
ipostaze.

Teoria celor patru *rădăcini* își propune să justifice calita-
tea (în sensul precizat mai sus), prin intermediul unei varie-
tăți de corpuri „simple” amestecate într-o proporție care,
pentru indivizii aceleiași specii, e constantă. Amestecul
„se realizează conform unor raporturi cantitative, numeri-
ce”², spune N. I. Boussoulas și ne sugerează ideea de struc-
tură. O reținem fără a accepta părerea sa, potrivit căreia
filosoful sicilian ar privi natura și structurile ei ca un inițiat,
un mistic. Dacă ținem seama de raporturile matematice,
de analogia dintre „rădăcini” și conceptul de element
chimic și dacă apreciem teoria emanațiilor și porilor drept
un gen de figurare primitivă a conceptului de valență,
atunci gândul nostru se îndreaptă irezistibil spre tema
structurii *chimice* a corpurilor. Chimie propriu-zisă nu
există în antichitatea greacă. Dar textul lui Empedocles
ne oferă antecedente semnificative privind descoperirea
relațiilor de ordin chimic din organizarea materiei.

Cît de departe a mers intuiția de investigator al acestui
obiect plin de taine denumit *physis* ne arată geniala inspi-
rație care-l determină pe fizicianul sicilian să afirme că
lumina solară se deplasează în spațiu, cu o viteză determi-
nată, pe care o socotea, foarte probabil, calculabilă. Punctul
de vedere al lui Aristotel va fi mai stîngaci, deși cu mai
bine de un secol mai tîrziu.

¹ Ch. Mugler, *Sur quelques points de contact entre la magie et
les sciences appliquées des anciens*, în „Revue de philol., de littér. et
d'hist. anciennes”, XLVII, nr. 1, 1973, p. 36.

² N. I. Boussoulas, *Essai sur la structure du Mélange dans la
pensée présocratique. Empédocle*, în „Revue de métaph. et de mor.”,
nr. 2, 3/1958, p. 143.

7. Spiritul realist-laic duce la rezultate interesante și în domeniul problemelor vieții.

Ceea ce nota Ch. Mugler referitor la fiziologia empedocliană — încă speculativă — a văzului se potrivește întregii sale meditații asupra vieții organice: integrarea ei în sistemul naturii¹, în ontologia celor patru „rădăcini” și a celor două forțe-substanțe. De o parte, o reflecție fiziologică minuțioasă despre un obiect încă „absent”, structura ochiului, de altă parte o speculație consecventă logicii ei fizicale interne despre un obiect prezent, dar deformat de iluzii empirice: natura. Pentru Empedocles nașterea unui monstru având mai multe mâini, sau a unui animal cu mai multe picioare, ori a unui trup de animal ce părea să aibă cap de om, bineînțeles neviabil, este prilejul unor laborioase meditații biologice. Dacă ființele în genere, inclusiv cea umană, pot lua și asemenea aspecte, atunci e greu de admis că mai sînt produse intenționate a ceea ce unui, spre pildă pythagoricii, numesc rațiune divină. Atare apariții sînt mai degrabă supuse capriciilor hazardului. Un cap de om asociat unui trup de animal indică o faptură apărută ca rezultat al asamblării, se presupune, a unor membre preexistente, reunite în chip întîmplător și mecanic. Deosebirea între un asemenea organism monstruos și unul normal constă în faptul că, spre deosebire de primul, la cel normal organele sînt astfel reunite „încît corespund unele altora” și sînt viabile, adică „își pot satisface nevoile specifice”. Așadar, ceea ce a determinat păstrarea unor anumite asamblări și nepăstrarea altora e capacitatea de *adaptare la condițiile vieții*. Dar excludem intenționalitatea divină, dacă singurii factori care au putut acționa constă în reunirea fortuită de organe preexistente și viabilitatea celor adaptate funcțiilor vitale, atunci s-ar putea formula o teorie explicativă a originii viețuitoarelor: la început au apărut organe dispartate: „capete fără gît, brațe, ... fără umeri, fețe fără frunți” (fr. B 57) care s-au unit întîmplător de atîtea ori pînă cînd, după un număr uriaș de reuniri întîm-

¹ Ch. Mugler, *Sur quelques fragments d'Empédocle*, în „Revue de Philol., de litt. et d'hist. anc.”, XXV, 1, 1951, *passim*.

plătoare, au trebuit — în infinitatea timpului — să ajungă și la asocieri bine potrivite care, ca atare, să rămână în viață. Așadar funcțiile vitale au selectat reunirile viabile dintre cele neviabile, acesta a fost miezul raționamentului, neexplicat de texte, al lui Empedocles, arhaică anticipare a teoriei moderne a selecției naturale și a adaptării.

Fie că privește spre orizontul biologic cel mai larg, fie că atinge fenomenul biologic special — de pildă originea deosebirii între sexe, ce s-ar datora unor variații în temperatura uterului — linia sa e aceea a demitizării fenomenului vital, a integrării lui în sistemul natural ce intră sub incidența ontologiei sale fizicale.

8. Empedocles este, în interpretarea naturii, un mecanicist. El încearcă să explice asocierea elementelor prin teoria porilor, cunoașterea prin teoria emanației, mișcarea universală prin acțiunea celor două forțe mecanice — *Phila* și *Nekos*. În această poziție teoretică, recunoaștem marca epocii istorice atât de timpurii în care a gândit filosoful. Mecanicismul a reprezentat într-o anumită măsură condiția necesară a elanului său științific. În acest secol, al V-lea, caracterul rudimentar al cunoașterii naturii cere o temeritate eroică din partea celor ce ar urma să se pronunțe asupra ei. Aceasta va avea la diferiți filosofi repercusiuni variate, în raport cu predispozițiile lor ideologice. La Socrate se vor contura într-un fel, la Empedocles în altul. Acesta se apleca spre fapte pentru prima dată explorate: substratul alterității, cauzele varietăților mișcării, motorul diversificării din natură, raportul unitar dintre faptul fizic, cel biologic și cel psihologic. Elanul său fizical nu se va lăsa descurajat, dar va tinde către simplificare prin reducția fenomenului supus observației la scheme accesibile empiric, deci pur mecanice. Variația calitativă, spre pildă, se refuză percepției senzoriale. Una din două: ori e admisă de un filosof ca Heraclit, care nu e omul observației minuitoare, disociatoare, de laborator, ori e abordată sub viziunea unui experimentator, deocamdată rudimentară, în care caz e respinsă. Maxima heraclitică „nu ne putem scălda de două ori în aceleași ape” împingea, cum s-a și întâmplat, spre cealaltă: „nu ne putem scălda nici măcar o singură

dată" (*Cratyllos*, heracliticul), ceea ce nu era încurajator pentru cel care și-ar fi pus în gând să studieze de pildă apele fluviale. Viziunea lui Heraclit era, pentru știința naturii din vremea lui, în același timp, genială și ineficace. Teza imuabilității avea caracter nondialectic, dar exprima nevoia unui mod comod de a aborda obiectul, mai ales atunci când era considerat în spiritul principiului *conservării materiei*, prezent în sistemul lui Empedocles.

9. Rămîne deschisă încă spinoasa chestiune a raportului de fond, teoretico-ideologic, dintre opiniile din *Despre natură* și cele din *Purificări*. Chiar dacă socotim a doua lucrare drept o operă pur poetică, a preocupat din totdeauna și continuă să preocupe chestiunea de a ști cum se va fi acordat în mintea vechiului autor cîntarea despre cele divine, inclusiv nemurirea sufletului, cu fizicalismul mecanicist din *Despre natură*. Observăm, urmărind varietatea opiniilor, că ele ocupă un evantai larg, de la aceea care vede în Empedocles un materialist în sensul modern al termenului, și cea potrivit căreia a fost idealist, mistic, adept de cult inițiativ. Pentru cea de-a doua părere, mai rară, ne oferă un exemplu monografia lui Jean Zafiropulo¹. Tendința ideologică de a minimaliza semnificațiile uneia diu cele două lucrări ale agrigentinului e în mare parte răspunzătoare de distanța dintre aprecieri.

Nu e locul unei cercetări minuțioase a temei. Ne mulțumim cu consemnarea unei note teoretice cu caracter de *prolegomena* pentru orice adecvată soluționare a ei, ca și a temei mai generale a modului în care socotim că trebuie înțeleasă opoziția dintre materialism și idealism pentru epoca lui Empedocles. E vorba de modul de a defini materia și spiritul.

Folosim — altfel nu se poate — conceptele moderne, dar aceasta doar orientativ. Noi vorbim, pentru *acea* epocă, de materialism acolo unde filosoful acceptă primordialitatea unei substanțe fizicale constitutive de lume sau/și a unei forțe mecanice, cu efect similar, chiar dacă, realul

¹ J. Zafiropulo, *Empédocle d'Agrigente*, Paris, Les Belles Lettres, 1953, *passim*.

fiind logic reconstruit în funcție de această primordialitate, nu lipsesc din reconstrucție ideile de divinitate, de suflet etern, de magie a unor forțe tainice, de finalitate intrinsecă, de cvasiconștiință a cosmosului asupra fizicalității lui. Vom vorbi de idealism, chiar dacă vom constata o concepere corporalistă a spiritului, ba chiar coeternitatea lui cu substanțele fizicale; criteriul decisiv este în acest caz faptul că se atribuie primordialitate unei entități fie divine, fie logice sau etico-estetice, fie uneia în care se aliază asemenea atribute. Nu decide așadar, pentru această epocă, prezența sau absența a ceea ce noi numim „ceva adăugat naturii din afara ei”, căci ceea ce e pentru noi „afară” poate fi pentru vechiul cugetător intrinsec conceptului de natură; decide faptul dacă rolul primordial, într-un complex de noțiuni ce pot fi și fizicale și spiritual-divine, îl are *factorul fizical-mecanic* (necesitatea oarbă, non-conștientă) ori *factorul intelectual, afectiv, intențional* (conștient) chiar corporal fiind. E de la sine înțeles că pe temeiul acestor criterii vom observa existența unor stări teoretice, pe care gândirea modernă le surprinde cu mare greutate, dar și variate grade ale distanței dintre un antic și un modern, să zicem dintre un materialist antic și unul modern.

În sensul acestui mod de a vedea îl privim pe Empedocles ca materialist, deși vorbește în Purificări de divinitate „ca spirit sacru și suprauman ... cutreierînd cu gânduri iuțe întreg Universul” (fr. B 134).

Menandros a vorbit de „imnul fizical”* înălțat de el naturii. În opera științifică a agrigentinului, primordialitatea fizicalului, discernabil pe cale empirică, a avut un rol hotărîtor. Abel Rey relevă cu îndreptățire faptul că importanța lui în istoria științei a fost legată de reacția sa empiristă

* Antichitatea a apreciat pe Empedocles ca fizician, iar nu ca magician, astrolog, sau ca inițiat în mistere. În vasta lucrare *Astrologumena* de W. Gundel și H. G. Gundel (Wiesbaden, Steiner, 1966), se arată, la p. 70, că deși Empedocles s-a ocupat intens de tema astralelor, „în zadar vom căuta numele lui legat de apocrifele astrologice” (adică, explică autorii, cărți secrete, cu învățături ascunse rezervate inițiaților).

față de raționalismul eleat și pythagoric¹. Zafiropulo enumeră admirabilele sale anticipări : „ a atomismului, a aspectelor complementare și inconciliabile la care conduce problema continuu-discontinuu, a vitezei finite a luminii, a selecției naturale și adaptării la mediu”². Or, spiritul care a cugetat astfel nu a fost cel al unui *acusmatic*, al unui posedat de misterii.

Prin toate acestea, odată cu filosoful din Agrigent, anumite categorii filosofice — materialitate, cauzalitate, alteritate calitativă, cunoaștere senzorială, raport dintre biotic și abiotic — încep să fie cugetate în spiritul experimentului, modest, dar respectabil.

¹ A. Rey, *La maturité de la pensée scientifique en Grèce*, Paris, Albin Michel, 1939, p. 135.

² J. Zafiropulo, *op. cit.*, p. 183.

IX

ÎNȚELEPCIUNEA MATERIEI

Unuia care-l întrebă pe Anaxagoras, exilat, dacă-i lipsește societatea atenienilor, filosoful îi răspunde: „Lor le lipsește societatea mea, nu mie a lor”

Diog. Laërt., II, 10 (fr. A 1)

1. Anaxagoras din Klazomenai (500—428 î.e.n.) vine la Atena cam prin deceniul al cincilea al secolului și marchează, în istoria gândirii grecești, momentul în care începe participarea substanțială a mediului spiritual al Atenei la dezvoltarea filosofiei în vechea Grece. În Atena a deținut o poziție intelectuală de frunte. Printre elevii săi îl știm pe Pericle, a cărui gândire laică a fost încă în antichitate pusă în relație cu aceea a magistrului său. Singura lucrare despre care știm sigur că aparține filosofului din Klazomenai a fost *Fizica*, însoțită, se spunea, de grafice pe teme astronomice.

2. În sistemul lui Anaxagoras, ontologia îmbracă forma concepției asupra *homoiomèriilor* — ὁμοιομέρειαι și a lui *noûs* — νοῦς, termeni a căror semnificație poate fi descrisă, dar nu redată în lexicul modern. Contactul empiric cu lumea dezvăluie existența diversității calitative a lumii sub chipul unei multitudini de substanțe materiale: lemn, metale, țesuturi organice etc. În concepția filosofului din Klazomenai, aparența calitativă exprimă nemijlocit esența: diversitatea calitativă indică existența esențială a tot atâtea substanțe fizicale, originare, necreate, indestructibile, imuabile, în număr infinit. Fiecare din acestea ar fi divizibilă la infinit: există astfel sub forma de particule infinit de multe, infinit de mici, participând la infinit de multe amestecuri cu celelalte substanțe, de care ar fi de altfel practic inseparabile. Termenul aristotelic de *homoiomèrii* a

indicat mai întâi particulele fiecărei substanțe și — prin extensiune — substanțele înseși. După părerea lui Anaxagoras, atunci când constatăm schimbarea calitativă într-un obiect material, nu ar avea loc în fond altceva decât schimbarea proporțiilor dintre *homoiomèriile* existente în obiectul respectiv. Drept urmare, devine aparentă o anumită calitate, iar vechea calitate se reduce, încetînd de a mai fi aparentă. Această schimbare de proporție, tot una cu modificarea gradului de concentrare a calităților, legată de o schimbare a legăturilor interne dintre *homoiomèrii*, ca dealtfel orice mișcare ce se produce în cosmos, nu-și are originea în *homoiomèriile* obișnuite, socotite a fi în sine lipsite de mișcare și de forță activă, ci în *noûs*.

La fel ca și în cazul lui Empedocles — contemporan — textele lui Anaxagoras indică și ele efortul liberării noțiunii de materie de hylozoism, ceea ce constituie, cum spuneam, mărturia unui proces de maturizare filosofică. De asemenea, un act de eliminare a univocității materie-spirit. Apoi Anaxagoras consemnează unul din atributele principale ale materiei, acela de *infinitate*, sub multiple accepțiuni: a cvalifierii, a divizibilității, a duratei concrete. Conceptul de infinit — mare, mic, sau temporal — e scos astfel, după cum observă Rey¹, din amalgamul confuz în care se afla cu conceptul de indefinit. Anaxagoras abordează în același timp cu Empedocles, dar în alt mod, problema felului în care sînt construite intern corpurile materiale, simple ori compuse, așadar problema structurii materiei. Conceptul de *homoiomèrie* pregătește terenul ipotezei atomiste deși, spre deosebire de atomii școlii din Abdera, *homoiomèriile* sînt diferențiate din punct de vedere calitativ².

¹ Abel Rey, *La maturité de la pensée scientifique en Grèce*, Paris, Albin Michel, 1939, p. 90.

² Charles Mugler crede că termenul de *homoiomèrie* ar fi fost folosit chiar de Anaxagoras și că Aristotel l-a preluat, denaturîndu-l înțelesul. Ar fi semnatificat uniformitatea cu care se păstrează proporția dintre calități în oricare din subdiviziunile unui corp (V. *Le problème d'Anaxagore*, în „Revue des études grecques”, LIX, nr. 326—328/1956, p. 358).

P. Kucharski a dat nu de mult o interesantă explicație privitoare la sursele de inspirație ale ciudatei teorii a *homoiomèriilor*. Cercetarea legăturilor dintre Anaxagoras și mișcarea medicală din epoca sa, examinarea argumentelor sale indică izvoare de ordin biologic. Trupul animal, ca agregat unitar de țesuturi, asemuit de unii Universului, a putut fi un punct de plecare. Un altul, tema anaxagorică de *sămînță* (sperma) care era universal concepută pe atunci în mod preformist, ca „un compus al tuturor elementelor esențiale, constitutive ale viitorului organism”¹.

3. Distanțându-se de Empedocles și superior acestuia în istoria categoriei de calitate, Anaxagoras recunoaște *realitatea* diversității calitative infinite a lumii materiale. Dar recunoscînd-o, o absolutizează, afirmînd, ca și filosoful din Sicilia, imuabilitatea calităților, negînd deci ca și celălalt schimbarea calitativă.

Imaginea autentică a lumii apare astfel dominată în sistemul lui Anaxagoras de antidialectica principiului eleat al imuabilității. Este însă interesantă afirmația că „lucrurile din Univers nu sînt separate unele de altele, nu sînt despicate cu securea” (fr. B 8), afirmație care, deși are la bază în mintea filosofului starea de etern amestec al *homoiomèriilor* din fiecare lucru, exprimă însă susceptibilitatea calității lor de a fi înlocuită prin oricare alta, implică deci în esența fiecărui lucru posibilitatea trecerii lui într-o infinitate de stări calitative.

Ne întrebăm dacă Anaxagoras admite existența contradicției în lucruri. Fără a avea semnificația bogată a tezei heraclitice, ea nu lipsește cu totul la filosoful klazomenian. Cupluri de contrarii curent admise ca atare în filosofia antică sînt: cald-rece, luminos-întunecos, uscat-umed, rarens. Anaxagoras menționează în mod explicit existența acestor cupluri în magma inițială. Membrii cuplurilor se separă, crede el, dar separația e doar momentul trecerii de la o structură de agregat la alta; ea nu e niciodată absolută, moment final. Nu știm ce semnificație a conferit

¹ P. Kucharski, *Anaxagore et les idées biologiques de son siècle*, în „Rev. philos. de la France ...”, 2, 1964, p. 162.

Anaxagoras ideii de contrarietate, dar semnalăm cel puțin două cazuri în care îi atribuie un rol dinamic, pozitiv sub raport dialectic : după cum observă Aristotel, în concepția lui Anaxagoras embrionul animal e un produs al contradicției — în speță dintre sexe ; Teofrast notează că, după Anaxagoras, „senzațiile se nasc din contrarii” (fr. A 92), căci senzația este rezultatul unui fel de biciuire a simțurilor, ea este suferință, iar cauza suferinței nu poate fi decât ciocnirea contrariilor.

4. În imaginea de ansamblu a gândirii anaxagorice, un loc central îl ocupă *noûs* (νοῦς). Literal înseamnă intelect, inteligență, dar are în sistemul filosofului din Klazomenai o semnificație particulară ce face ca termenul să fie intraductibil. Descifrarea acestei semnificații are un rol hotărâtor în caracterizarea fondului ontologiei de care ne ocupăm, precum și în definirea locului ocupat de acest concept în procesul dezvoltării categoriilor de materie și spirit.

Pentru unii, de pildă Burnet, *noûs* are caracter pur material. Pentru alții el este spirit pur (Überweg-Heinze). Gomperz îl consideră a nu fi nici materie, nici spirit.

Incontestabil, indicațiile de care dispunem ne arată că *noûs* are attribute eterogene. El este înainte de toate arătat ca o forță mecanică ce generează mișcarea din natură, activând *homoiomèriile* obișnuite. *Noûs* provoacă desfacerea lor din massa în care fuseseră agregate anterior și, liberînd și forța spontană de atracție reciprocă a celor asemănătoare, procedează ca factor ordonator, făcînd să apară lucrurile, în diversitatea lor. Exterior corpurilor de orice fel, mișcînd fără a fi sub vreo influență motoare din afara lui, posedînd deci mișcarea ca autodeterminare, *noûs* este însă *interior* naturii.

Pe de altă parte, *noûs* este fundamentul regularității existente în natură, a ceea ce în natură e „frumos și bun”. Ca principiu al ordinei, el reprezintă justa relație dintre lucruri, deci „dreptatea” din ele. După cum s-a mai observat, în mentalitatea antică ceea ce posedă automișcare este de obicei considerat ca însuflețit. Pe această linie, capacitatea ordonatoare a lui *noûs* apare ca atribut al unei anumite conștiințe : *noûs* cunoaște, deci gîndește, e *atoate-*

știutor. Hegel a dat o atenție deosebită acestei facultăți raționale a lui *noûs*. După părerea autorului *Prelegerilor de istorie a filosofiei*, *noûs*, ca expresie a ordinii din lucruri ar reprezenta esența acestora. Or esența lucrurilor se manifestă în „specia” lor, este deci universalul, este *lege a naturii*. Această esență-lege e concepută a fi de sine-stătătoare, dar totodată în natură¹. Enunțul hegelian e relevant. Este deci *noûs* demiurg al realității? Întrebarea și-a pus-o și Platon care, fără a-și ascunde dezamăgirea, a fost nevoit să constate că *noûs* nu are un asemenea caracter, dat fiind că originea lucrurilor se află în *homoiomèrii*. În adevăr, nu existența *homoiomèriilor* depinde de *noûs*, ci proporția după care sînt ele asociate în acele agregate care sînt corpurile materiale. *Noûs* generează *mecanic* dinamismul care, împreună cu altă forță mecanică, atracția dintre cele asemănătoare, instituie indirect acele proporții calitative.

Se vede dificultatea de a identifica pe *noûs* prin intermediul conceptelor familiare nouă. Gîndirea presupune conștiință de sine, libertate și inventivitate. Or *noûs* nu posedă atare facultăți. Totuși este desemnat ca gînditor, ca atotcunoscător. Pe de altă parte, ne reține atenția o remarcă a lui Aristotel: Anaxagoras face apel la atribuțiile lui *noûs* doar atunci cînd, preocupat de a găsi cauza concretă a unei realități nu e în măsură s-o facă în alt chip. E un gen de *deus ex machina*. Spre pildă, tema ordinii naturale. A spune că se datorește inteligenței — *noûs* — înseamnă a-i da un nume, dar nu a-i da o explicație². Un nume pentru caracterul constant, ritmic și necesar în timp și spațiu al unor fenomene fizice ori biologice, deci un nume pentru o prefigurare a legității, ca și *lògos*-ul lui Heraclit.

¹ *Noûs* este „Allgemeinheit”, este „das einfache absolute Wesen der Welt”, care există „nur als Denken”, dar totodată „auch in der Natur, als gegenständliches Wesen”. De asemenea: „die Gesetze der Natur sind selbst ihr immanentes Wesen” (în *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* — Werke, vol. XIII, Berlin, 1840, Duncker & Humblot, p. 354, 356).

² Vd. Michel-Pierre Lerner, *La notion de finalité chez Aristote*, Paris, P.U.F., 1969, p. 15, 30, 117, referitor la slaba consistență a conceptului anaxagoric de *noûs*.

Dar e mai gol de conținut decît acesta din urmă, căci e lipsit de acele valori și potențe înmagazinate în conceptul heraclitic de contradicție, așa cum a fost schițat cînd s-a vorbit de relația *lôgos*-contradicție. După cum subliniază Magalhaes-Vilhena, *noûs* este raționalitatea imanentă, „finalitatea obiectuală” iuterioară a lumii¹. Cînd spunem însă că există o „logică a lucrurilor” nu înseamnă că le atribuim rațiune. Antecedenta pe care autorul adineaori pomenit crede că a descoperit-o cînd vorbește de raportul dintre *noûs* și logicul hegelian implică un anacronism. Formal, opinia pare întemeiată, dar în fond conceptul de raționalitate hegelian indică un conținut teoretic ce e imposibil de încuscrit cu acela propriu cugetării, încă atît de tinere, a lui Anaxagoras.

Așadar *noûs*, ca un epitet pentru o reală ordine naturală și pentru o ireală și indescrîptibilă înțelepciune cu care, altfel decît figurat, această ordine s-ar identifica, suferă de arhaism. Nu este de neglijat că în altă privință e un act de curaj intelectual, unul din acelea ce au marcat anevoioașa ieșire a cugetării grecești de sub tutela mitologiei.

Pe urmele predecesorilor săi fizicaliști, Anaxagoras atribuie principiului *noûs* o substanțialitate comună cu aceea a tuturor *homoiomèriilor*; este de ordinul lui *phýsis*, opus *mythos*-ului. Este în definitiv tot o *homoiomèrie*, posedînd fizicalitate (fr. B 12) ca și celelalte, dar deosebindu-se de ele prin notele de „inteligentă” și „puritate” (e „neamestecat”). W. Windelband a enunțat mai de mult această părere, punînd — printre variatele attribute ale lui *noûs* — accentul pe cele care-l desemnează ca substanță a mișcării (*Bewegungsstoff*), ca „element corporal” ce posedă gîndire, sau ca „materie a gîndirii” (*Denkstoff*)². În această fază timpurie a gîndirii teoretice, pentru filosoful din Klazo-

¹ V. de Magalhaes-Vilhena, *Hegel, Aristote et Anaxagore — une source méconnue de la pensée hegelienne*, în „La Pensée”, nr. 139/1968, p. 103.

² W. Windelband, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, ed. a V-a, Tübingen, I.C.B., Mohr, 1910, p. 34—35.

inenai unitatea dintre materie și *dinamism* (*noûs* ca mișcare), se determină într-un chip la fel de imprecis pe cît sînt de imprecise înseși noțiunile de materie și mișcare. I.e unește și le separă. Acest fapt duce la enunțuri în care distingem umbra mitului. Automișcarea îndeosebi apare, probabil, ca o manifestare evasidemonică, astfel că Anaxagoras, încercînd să sporească gradul de raționalitate al conceptului de materie, este parcă nevoit să-l separe de acela — greu descifrabil, dacă nu mirific — de mișcare. De aceea e *noûs* un „neamestecat” care totodată se află pretutindeni.

Aproximativ tot astfel stau lucrurile și în ceea ce privește problema raportului dintre lucruri — e vorba deocamdată doar de cele corporale — și ordinea existentă în natură. Nefiind în măsură să ridice conceptul vag de ordine a naturii la forma lui inatură care e categoria de legitate, filosoful e nevoit să refuze și acest atribut — și el încă impenetrabil, evasimitic — în *conținutul* substanțelor corporale denumite *homoiomèrii*. Dar filosoful tinde spre o viziune fizică și ca atare nu-i rămîne altceva de făcut decît să „îngrămădească” atît mișcarea cît și principiul de ordine a naturii, acest embrion de legitate devenit „intelligență”, într-un anumit sediu care să rămînă fizical. El adaugă deci, într-un mod teoretic aglutinat, abrupt și opac, un surplus de attribute uneia dintre *homoiomèrii*. Atîta timp cît celelalte *homoiomèrii* își pot îndeplini funcția prin alte mijloace mecanice — atracția sau rotirea — ele o fac fără a „face apel” la *noûs*. Cînd nu, intră în acțiune *homoiomèria noûs*, „care știe tot și poate tot” (fr. B 12), dar nu spune nimic (sau aproape)! Spre deosebire de Gomperz care spunea că *noûs* nu e nici materie, nici spirit, am prefera să spunem că e și materie și spirit; e primordial materie, dar subsecvent încărcată de spiritualitate. El ne apare ca un fel de creier mecanic al lumii, material ca orice creier și susceptibil de gîndire ca orice creier de pe cea mai înaltă treaptă a materialității. Pare a fi un fel de extindere — primitivistă, hylozoistă și cumva idealistă — asupra naturii, a tezei psihologice enunțată tot de Anaxagoras cu privire la faptul că la om „de la creier provin toate simțurile”

(fr. A 108). Dar un gen de substanță cerebrală care ar fi răspîndită prin tot „trupul” Universului.

5. Cu aceasta atingem tema atitudinii lui Anaxagoras față de zeitate și religie.

Dacă, într-adevăr, obiectivul urmărit de Anaxagoras a fost acela de a raționaliza conceptul de materie, el trebuia să fie însoțit de preocuparea de a continua laicizarea conceptului de Univers. Nimeni nu a adus împotriva imaginii mitologice a kosmos-ului argumente atît de neechivoce ca filosoful *homoiomèriilor*. Ideii mitologice de zeificare a astrelor, acesta îi opune nu simpla *afirmare* a fizicalității lor, ci note fizicale determinate, descriind soarele, luna și alți aștri drept mase incandescente dintr-o materie analogă cu aceea a pămîntului, concluzie dedusă, probabil, după cum s-a relevat, din examinarea meteoritului căzut, în vremea lui, la Aigòs-Potamòs. Chiar cînd avem simple supoziții, ca atunci cînd vorbește de lună ca de un astru locuit, sau cînd presupune existența mai multor lumi, toate locuite, ele reprezintă negarea finalismului geocentric. Considerat ateu, el a atras asupra sa indignarea tradiționaliștilor bigoți ai Atenei încît, învinuit în mod public de impietate, s-a decis întemnițarea lui, expulzarea ba, după unii, chiar condamnarea lui la moarte.

Coroborarea tuturor acestor date infirmă teza lui Jacques Chevalier¹, care vorbește de caracterul „divin” al lui *noûs*, teologizînd astfel sistemul preceptorului lui Pericle.

6. Vorbînd despre Empedocles, am relevat impasul în care riscă să intre acela care l-ar aprecia după definițiile moderne ale materiei și materialismului.

Rezervele de acolo se potrivesc în totul și lui Anaxagoras. Unii interpreți au văzut în corporalitatea lui *noûs* un argument în favoarea materialismului acestui învățător al lui Pericle. În faza structurală căreia îi aparține acesta, indiferența față de distincția dintre corporal și incorporal continuă să domine, din substraturi antedeliberative, cugețarea filosofică. Spiritul continuă încă să fie gîndit drept

¹ Vd. Jacques Chevalier, *Histoire de la pensée*, Paris, Flammarion, 1955, p. 122—123.

corporal, iar opoziția dintre materialism și idealism vizează chestiunea raportului dintre ceea ce, în lume, e conștient și ceea ce nu e (conștiință-materie), iar nu chestiunea dacă sfera conștiinței este ori nu corporală. În sensul acestei statorniciri istorice, Anaxagoras e materialist, nu datorită corporalizării „inteligenței”, ci în măsura în care socotește primordial principiul de *homoiomèrie* — care reprezintă *substanța fizică în principiu nonconștientă*, oarbă — și în măsura în care, în *homoiomèria-noùs*, elementul „inteligent” este, ca predicat, un subordonat al fizicalului sau, dacă vrem, o injecție de raționalitate administrată unui corp fizical.

Dar nici nu reiese din texte că *noùs* este cu adevărat conștiință în sens propriu, chiar dacă luăm în considerare semnificația conceptului de conștiință în secolul lui Anaxagoras. În filosofia timpului, conceptul se conturează, dar chiar când se merge către admiterea, aici, a unei particularități calitative, delimitările rămân mult timp imprecise; *închippuitele aderențe reciproce ale conceptelor de materie și spirit continuă să înceapă meditația presocratică*. Delimitările sînt pentru antecedenții lui Socrate mai ușor de intuit, mai greu de definit, *cu atît mai greu, pentru noi, de definit obiectul intuiției lor*.

O compoziție *sui-generis* are pentru acești materialişti timpurii și noțiunea de divin. Ei se delimitează de lumea divinităților adorate în temple, de cea a zeităților, statuiilor și immurilor, aceasta e limpede. Ce anume păstrează în interiorul acestei delimitări nu e prea limpede. Exaltarea forței și creativității umane — această sevă a întregii civilizații grecești — se exprimă adesea în termeni de cult religios. Un limbaj în care semnificatul e complex, făcînd extrem de anevoioasă decantarea de către uoi — aserviți limbajului și aparatului nostru conceptual — a sensurilor simbolice de cele proprii, a reveriilor de demersul logic, a fondului autentic uman de cel iluzoriu, mitic.

M. Detienne gîndește poate într-un chip analog cu al nostru, atunci cînd constată la Anaxagoras spirit laic „opus demersurilor gîndirii religioase” și, în același timp, în mod aparent paradoxal, posibila înrudire a cugetării

sale cu aceea a lui Hermotim, reprezentant al rarissimului „șamanism” grec, ce admite „călătorii cataleptice” misterioase, clarviziune extatică. Spiritul anaxagoric e concomitent laic și autodivinizat¹.

7. Sînt autori care văd în *noûs* piatra fundamentală a edificării istorice a conceptului de *eu*. În accepțiunea propusă mai sus, potrivit căreia *noûs* este o entitate ontică obiectuală, el nu justifică acest punct de vedere. Dacă discernem la Anaxagoras preludii de antropologie filosofică, avem în vedere altceva. O admirabilă frază a sa (fr. B 21^b) : noi oamenii sîntem ceea ce sîntem prin „experiență” - ἐμπειρία (*empeiria*), „memorie” - μνήμη (*mnême*), prin „înțelepciune” - σοφία (*sophia*) și „meșteșug” - τέχνη (*têhne*) este plurisemnificativă. Ea schițează concepția în virtutea căreia dimensiunile omului civilizat — deosebit prin aceasta de restul animalelor, adaugă filosoful în același context — sînt date de cunoștința empirică a naturii, cunoștință devenită *sapientia* și valorizată în practica productivă.

Dar *noûs* nu e enumerat aici, ceea ce nu se explică dacă ar fi avut sensul de valoare spirituală subiectivă.

Umanul anaxagoric e așezat la răscrucea ce separă viziunea despre om ca obiect, între altele, al transformărilor din natură, de viziunea socratică ce-l definește ca subiect autonom logic și etic. Max Mühl, referindu-se la rolul atotstăpînitor al lui *noûs*, cum și la maxima anaxagorică a „totului în tot”, crede că acestea se referă și la omenire, dînd epura unei reprezentări despre o strînsă „comunitate umană mondială”, despre colectivitatea socială în care „indivizii simt că-și aparțin unii altora, într-o unitate integratoare”².

Textele menționate nu exclud o asemenea semnificație. Oricum, caracterul pur obiectual al lui *noûs* nu ne împiedică

¹ M. Detienne, *Les origines de la notion d'intellect: Hermotime et Anaxagore*, în „Rev. philos. de la France et de l'étr.”, 2, 1964, p. 168—169, 174.

² Vd. Max Mühl, *Die antike Menschheitsidee in ihrem geschichtlichen Entwicklung*, Leipzig, Dieterich, 1928, p. 6.

să observăm că filosoful ce construiește ontologia lui *noûs*, comite, fără voia lui și independent de obiectivul teoretic urmărit, o extrapolare la natură a unor facultăți umane, înstrăinate și obiectivate ca de altfel toți făuritorii de mituri.

Considerînd acum nu lucrul obiectivat, ci substanța-subiect a înstrăinării recunoaștem, dincolo de intențiile înflăcăratului filosof al naturii, capacități, ritmuri, imperative logice și proiecte teleologice umane, care pot fi cu dreptate consemnate ca antecedente ale descoperirii socratice de Eu.

Anaxagoras și Empedocles reprezintă în mișcarea ideilor filosofice capacități egale de maturitate logică și teoretică, puncte nodale în procesul ce conduce spre faza clasică a societății, filosofiei și culturii grecești.

8. Istoria înregistrează ca discipoli ai lui Anaxagoras, între alții, pe *Archelaos* și pe *Metrodoros din Lampsakos*, deși fondul gîndirii lor nu justifică în prea mare măsură o asemenea etichetare.

Archelaos, din Atena sau din Milet, ne oferă un oarecare moment anaxagoric, dar tras pe trepte inferioare. Principiul *noûs* nu ar mai fi o entitate exterioară *homoiomèriilor*, ci o entitate cu caracter divin, inerentă materiei. Lui *Archelaos* i se cuvine atenție doar întrucît, ca filosof ce respiră deja atmosfera spirituală a unui alt moment istoric, cel clasic, de care va fi vorba imediat, se ocupă de morală, de politică și de problema începuturilor societății omenești. *Metrodoros din Lampsakos* (diferit de alt *Metrodoros*, din același oraș, filosof epicurian) amintește de Anaxagoras întrucît filosoful din Klazomenai identifica pe *noûs* cu Zeus sau atribuia zeiței Atena semnificația de meșteșug (artă).

MIT ȘI DEMITIZARE

„Pierderea mâinilor înseamnă
nimicirea înțeleptei Atena”

Metrodoros din Lampsakos, fr. 6

1. Punctul de vedere în virtutea căruia investigarea divinului ar constitui un act de blasfem nu este familiar cugetării grecilor, acești temerari exploratori ai oricărui câmp posibil. Socrate însuși — primul care proclamă *expressis verbis* un atare punct de vedere prohibitiv — nu-l respectă nici el în mod prea strict. Există dimpotrivă, la greci, din timpuri îndepărtate, predilecția pentru explorarea și comentarea obiectului denumit zeu și a acțiunilor acestuia. Unii o fac cu pietate, alții nu, dar toți durează o punte peste adâncul ce separă lumea lor de cea „divină”. Eroii, semi-zeii, daimonii sînt și ei mărturii în acest sens, amintind istoriografului că zeii au început, în istoria religiilor, prin a fi, conștient sau nu, *oameni-zei*. Am luat cunoștință pînă acum de implicațiile cosmologice ale teologiei și de modalitatea în care se separă de divinitate materialismul; de divinitate, dar nu și de zei, a căror negare formală va fi opera abia a etapei clasice. Asistăm însă, în generațiile din ajunul momentului istoric clasic, la anumite evenimente intelectuale semnificative în această ordine de idei.

2. Credincioșii, ca *Acusilaos*, mitograf din ultima parte a secolului VI și prima parte a secolului V, comentează mitul, propulsionat de înclinarea de a supradimensiona divinul. Cînd afirmă originea din Haos a zeilor, nu e mai puțin devot decît Hesiod. Cînd divinizează riuri, cînd caută legitimări divine profunde războiului troian — ce apăruse

multora ca un „măcel pentru o femeie” —, cînd întreprinde construcția mitică a istoriei omenirii, se vedește dînd parcă o replică bigotă, de pseudogeografie și pseudo-istoriografie, contemporanului său, Hekataios din Milet, veritabil geograf și istoric. Anaximandros schițase teoria unei antropogeneze de tip pur biologic, natural. Și aici teza lui Acusilaos va fi răsunit ca o înfruntare: oamenii au fost făuriți printr-o procedură mitică, la inițiativa divină, anume din pietrele aruncate în spatele lor de către Deucalion și Pyrrha.

Relevăm în acest punct viziunea lui Acusilaos, spre a îngădui surprinderea, în dimensiunea ei reală, tipul de interpretare a demersului mitologic, în ansamblul său, de către Theagenes din Rhegion și Metrodoros din Lampsakos, pomenitul discipol al materialistului Anaxagoras.

3. Theagenes din Rhegion este activ în ultima treime a secolului al șaselea și în prima parte a celui următor. Este acela care inaugurează în cultura greacă conduita tălmăcirii alegorice a zeilor. S-a spus că nu a făcut-o cu intenții ateiste. Că, dimpotrivă, șocat de felul cum apar zeii în cînturile homerice — frivoli, luptînd unii cu alții, ca în Cîntul XX al *Iliad*ci — ar fi vrut să-i ferească de oprobriu, spunînd că nu despre zei e vorba acolo, ci de entități ce doar poartă numele lor. Așa, lupta Atenei cu Ares ar exprima, simbolic, lupta înțelepciunii împotriva neînțelepciunii. Peste tot unde la Homer apar zeii, el vede denumiri pentru substanțe și corpuri din natură ori valori etice. Care va fi fost intenția lui, nu știm. Dar publicul, atît de familiarizat cu textele homerice și cu populația de zeități ce trăiește în ele, nu puțin va fi fost tulburat să afle că, acolo unde, spre pildă, versul povestește despre isprăvile Afroditei, avem de-a face în realitate cu aventuri ale patimilor omenești. Efectul practic cel mai probabil nu era cel nimicitor de idoli?

4. Am vorbit de Metrodoros din Lampsakos, discipol al lui Anaxagoras, despre care știm că fusese prigonit pentru impietate. Or, elevul său nu va fi fost mai evlavios atunci cînd, ocupîndu-se tot de interpretarea lui Homer, identifică pe Agamemnon cu etherul sau pe Ahile cu soarele.

În privința zeilor, ei ar fi tot una cu organe ale corpului. Cînd, după relatarea lui Tatian, afirmă că „nici Hera, nici Atena, nici Zeus nu sînt ceea ce consideră acei ce le ridică incinte și altare, ci ipostaze ale naturii și combinații ale elementelor”, face el oare altceva, în fapt, decît Theagenes? Nestle socotește, tot privitor la Metrodoros, că a „descoperi în Demeter, ficatul” este ceva de prost gust. „o culme a absurdității”¹. Adevărat, nu sună grațios în urechile delicate ale unui elenist din secolul douăzeci, dar nu și în cele ale unui elen de acum douăzeci și patru de secole, care credea, ca și mesopotamienii, că ficatul este sediul vieții trupului iar Demeter, ființa vieții naturii și mamă a Korè-ei, rodul ogoarelor.

Acum, la cumpăna dintre două epoci, se schițează o mișcare de idei tranzitorie către concluzia pe care, cum vom vedea, o va formula filosoful-sofist, clasic, Prodicos: zeii sînt o născocire a oamenilor.

Dar, pentru omul grec, îndeosebi pentru intelectualul grec și mai ales în veacurile preelenice, miturile mai sînt și altceva decît viziuni cosmogonice și ontologice, doar acestea din urmă cîmp al demitizării. Ele sînt și narațiuni ce se vrea *istorică*, transfigurînd în felul ei trecutul, oferindu-se ca susținător al legăturii/legămîntului cu *tradiția*, cu *ideea* de tradiție, cu *ideea* de tradiție *eroică* de incomparabilă măreție, de care elenul e atașat cu pathos și venerație, independent de diversitatea din planul ideologic. Sînt de asemenea un fond *poetic*, din care generațiile continuă să soarbă satisfacții estetice, indiferent de modificările ce afectează psihologia lor. Miturile mai sînt un tezaur *tematic* ce va mai inspira secole de-a rîndul pe poeți și plasticieni, independent de schimbările de idei literare. Mai reprezintă, în fine, substanță *etică*, oferind modele de urmat (ori de evitat!), de care pedagogia nu se va lipsi, indiferent de modificarea țelurilor ei. În toate aceste planuri termenul de „demitizare” este inoperant.

¹ Wilhelm Nestle, *op. cit.*, p. 130.

VALENȚE STRUCTURALE ALE CUGETĂRII PRECLASICE

Filosofii cu care ne-am întâlnit pînă acum gîndesc potrivit unei structuri comune de cugetare teoretică, fapt semnificativ pentru diferența obiectuală ce se constată între preclasic și clasic, deși trecerea de la un stadiu la altul se face prin prezențe tranzitorii și prin ritmuri care variază de la o valență structurală la alta.

Univocitatea corporal-real, peste tot întâlnită, nu este o concepție rezultată dintr-o cumpănire mentală asupra realului, cumpănire între două soluții posibile, dintre care una, aceea a corporalității, ar triumfa asupra celeilalte. Este, *în afara oricărei cumpăniri*, singura modalitate în care e luată determinatia de real. Un gînd care s-ar opri asupra incorporalității e un gînd ce s-ar opri asupra neantului. Numim această poziție, *adeliberativă*. La Parmenides, lucrurile doar în aparență ar sta altfel. La eleat, credem, teoria nonexistentului este expresia unei condiții care, înainte de a lua formă logică, are o rădăcină psihologică. E deci o transpunere în modul teoretic a unei propensii structurale primordiale, ateoretice. În lipsa neutralității de atitudine care, se presupune, precede o autentică dezbateră lăuntrică, este, în fond, o falsă dezbateră, o nondelibereare. Univocitatea real-corporal nu este, la drept vorbind, în preclasic, o „teorie” nici asupra corporalității, nici asupra realului, ci un mod de a fi „al teoriei” despre real.

De asemenea, stadiului de gîndire preclasică îi este proprie și univocitatea *calitativă* între *subiect în genere* și *obiect*

în genere. Una din expresiile ei este indistincția *calitativă* dintre „natural” și social, ceea ce determină ca și în gîndirea filosofică ontologia să se confunde cu filosofia socială (cu totul embrionară). Realitatea înconjurătoare e privită deocamdată în mod global, ca un tot în care socialul și naturalul sînt, sub raport calitativ, tot una. În vechiul Orient, începuturile filosofice ale gîndirii și ale filosofiei au același caracter. Astfel, la vechii chinezi, *yin* și *iang* reprezintă în același timp pămîntul și cerul, întunecosul și luminosul, negativul și pozitivul, femininul și masculinul, uneori nefavorabilul și favorabilul, noțiuni ce includ și cosmicul și biologicul și eticul. *Dharma* și *adharmă* vechilor djainiști au, în același timp, o dublă accepțiune, cosmică și etico-politică. *Ormuzd* și *Ahriman*, la iranieni, sînt fecunditate și sterilitate (ca însușiri cosmice) și totodată bine și rău (în sens etic). *Dao*, în filosofia laodziană, ca și *lôgos*-ul heraclitic, exprimă în mod indistinct atît ordinea din natură cît și pe cea din societate. Referitor la greci, constatăm că atunci cînd Anaximandros vrea să exprime permanența materiei în variabilitatea ei calitativă, folosește o expresie de ordin etic, vorbind de „nedreptatea” care trebuie compensată în timpuri. Armonia ontologică generală a lui Pythagoras a început prin a fi, în mintea lui, rînduială politică. La Heraclit, contradicția statornicește în mod nediferențiat atît opoziția dintre arc și săgeată, pe aceea dintre zeu și om, cît și pe cea dintre stăpîn și sclav. Forțele cosmice fundamentale care apar în sistemul lui Empedocles sînt *Phylla* și *Nelkos*, noțiuni de ordin social-etic. Deocamdată, realitatea socială domină în asemenea măsură conștiința oamenilor, încît aceștia nu pot să gîndească asupra realității fără a trece noțiunile filosofice prin prisma socialului. Aceasta nu implică și conștiința faptului. Dimpotrivă, vechii filosofi nu văd probleme teoretice sociale care să le rețină atenția ca probleme sociale distincte, ei văd doar lumea reală în mod global. Pentru ei problemele sînt de un caracter univoc, ceea ce, în limbajul nostru, se exprimă prin constatarea univocității, în sensul că ei gîndesc natura prin prisma socialului și aceasta

în detrimentul clarității vederilor atît asupra uneia cît și asupra celuilalt.

Această prioritate a socialului se explică prin aceea că, în fapt și înainte ca omul să-și dea seama de aceasta, mediul social este, în raport cu omul, învelișul cel mai apropiat. Omul a învățat demult să se distingă pe sine de natură, dar el însuși e socialitate. Putem vorbi de om și natură ca de entități care sînt în anumit sens exterioare una alteia, dar omul și societatea sînt entități cosubstanțiale. Aici noțiunea de exterioritate e inaplicabilă, căci societatea există exclusiv prin oameni. De aceea problema om-natură apare mai înainte de problema om-societate. Dialectica acestor relații constă, pe cît se pare, în faptul că atîta timp cît omul nu înțelege distincția calitativă dintre societate și natură, el privește globalitatea lor prin prisma apropierii — duse pînă la indistinție — dintre *sine* și societate. Univocitatea social-cosmic este corolarul univocității uman-social, altă valență structurală a gândirii preclasice. Socialul va apărea *distinct*, ca urmare a unui dublu proces, unul de distanțare spre „centru” și altul de diferențiere spre „periferie”; distanțare a socialului de om, pe de o parte, diferențiere a socialului de natură, pe de alta. Privirea logică pe care omul o aruncă în sfera naturii care-l înconjoară nu poate ajunge acolo fără a străbate sfera socialului, în speță modul său de existență socială, care într-un anumit sens este în el însuși. La filosofii preclasici din Grecia, unitatea om-societate se manifestă nu numai prin condiționarea socială a liniilor generale de gândire ale filosofilor, ca în orice epocă, dar, în plus, prin faptul că pomenita indistinție social-cosmic constituie un *tot* ce apare ca o extindere a socialului, ca și cînd relațiile din natură ar fi „socialificate”.

Reamintim, în seria determinațiilor de univocitate și pe aceea dintre biotic și abiotic, temei al hylozoismului.

Este afirmată demult și am menționat-o mai sus, ca notă specifică a gândirii de care ne ocupăm, nediferențierea dintre ceea ce numim noi filosofie, de o parte, știință, de altă parte. Această notă nu este doar contrapartea paupertății observațiilor și, în mod adiacent, a speculativismului,

firești, amîndouă, condiției de început. Pentru a delimita filosoficul, este necesară o clarificată iscusință și o îndelung practică conștiință despre inteligibil, despre universal și despre însăși conștiința, lucru dificil în condiția indistinției calitative subiect-obiect.

B. ETAPA CLASICĂ PÎNĂ LA PLATON

XII

SOCIETATEA GREACĂ ÎN SECOLUL LUI PERICLE ȘI CUGETAREA FILOSOFICĂ

„(Statul nostru) se numește democrație pentru că aparține celor mulți, iar nu unui număr mic de oameni ... Sărăcia sau obscuritatea originii nu împărtășă pe cineva (de funcțiunile publice) dacă poate fi util statului ... Cel ce are drept ocupație munca manuală nu e lipsit de capacitate politică.”

Pericle despre democrația sclavagistă de la Atena (Tucidide, *Istoria războiului peloponesiac*, II, 37—40).

1. Apogeul filosofic și general-cultural prin care se înscrie în istoria Greciei antice epoca clasică (cuprinzînd aproximativ a doua jumătate a secolului V și primele trei sferturi ale secolului IV î.e.n.) este inseparabil de numele Atenei, de schimbările economico-sociale care au dus la instaurarea, în cetatea atică, a regimului lui Pericle. Modificări de ordin social au chemat cugetarea filosofică să-și pună probleme teoretice noi. Tensiunea socială fără precedent a cuprins în dinamismul ei și conștiințele, supunîndu-le de asemenea încordării, înăsprind ciocnirile de idei, biciuind imaginația creatoare în toate sferele spirituale, inclusiv cea filosofică. Se observă semnificative concordanțe între ineditul raporturilor interumane și acela al tematicii filosofice, între intensitatea trăirii sociale și maturitatea cugetării filosofice care gîndește noua tematică. Focarul atenian iradiază departe, așa încît noile valori al căror nucleu e dat de creațiile lui Socrate, Platon și Aristotel, se afirmă și în alte cetăți, ca de pildă Abdera lui Democrit și Protagoras, Cos, patria lui Hippocrates, sau Ceos unde se naște Prodicos.

Primele priviri se opresc așadar asupra Atenei.

Vorbindu-se de ascensiunea economică și politică a Atenei, în secolul V î.e.n., ea e explicată de obicei prin efectele victoriei împotriva „marii armate” a lui Xerxes și Mardonios, uitându-se însă că Atena a învins pe persi datorită forței ei, în primul rînd navale, care mărturisea existența prealabilă a unei notabile capacități tehnico-economice. Ascensiunea economică a Atenei a început, după cum se vede, mai de timpuriu, iar victoriile de la Plataea și Capul Mycale nu au făcut decît să intensifice și să consolideze avîntul economic al cetății hegemonice.

În acest secol V Atena, înainte de a deveni un oraș al monumentelor de artă, este un oraș al atelierelor meșteșugărești, al întreprinderilor comerciale și — împreună cu Pireul — un oraș al șantierelor navale, ca să nu mai pomenim de însemnatele exploatați miniere din Atica. În viața economică a Atenei sporește considerabil rolul întreprinzătorilor meșteșugari, al negustorilor, al armatorilor, al cămătarilor, al cetățenilor ce slujesc în flotă. Politica lui Clistenes și Themistocles, exprimînd cerințele obiectuale ale economiei Atenei, a avut un rol de seamă pe linia înrăptuirii democrației al cărei organizator principal a fost Pericle. Confederația de la Delos, condusă de Atena, fusese în fond o alcătuire pusă în slujba intereselor posesorilor de averi mobiliare din Atena.

Democrația ateniană a fost purtătoarea intereselor tuturor acestora, ca una care era singură în stare să le satisfacă nevoile economice. Deținătorii de averi mobiliare, beneficiarii producției meșteșugărești, negustorii și armatorii — sprijiniți de un număr însemnat de oameni liberi ocupați în întreprinderi și în flotă, ca și de unii țărani înstăriți — sînt interesați în suprimarea privilegiilor vechii aristocrații funciare, cîte mai rămăseseră, și, drept condiție indispensabilă în acest scop, în răsturnarea radicală a puterii lor în cetate.

Cu cît ascensiunea economică a păturilor „de jos”, menționate, a fost mai puternică, cu atît contrastul de interese a fost mai viu și rezistența aristocrației mai intensă. De aici și duritatea conflictului, a ciocnirii dintre *demos*-ul atenian, de o parte, și aristocrație, de alta, conflict care dă

socoteală în cea mai mare parte de tensiunea consemnată adineaori.

2. Cucerind puterea în anul 443, Pericle avea să definească ceva mai târziu orientarea ideologică ce caracteriza, după părerea lui, noul regim, în spiritul cuvîntării pe care i-o atribuie Tucidide în această temă și din care am extras propozițiile înscrise în fruntea acestor rînduri.

Democrația ateniană urmează a fi apreciată în ultimă instanță prin prisma valorilor, atît de substanțiale, pe care le-a promovat. Dar cuvenita prețuire a acestor valori nu trebuie să împiedice constatarea că Pericle exagera virtuțile regimului său. Dacă aruncăm o privire lucidă asupra epocii, ea ne va apărea mai contrastant colorată decît cum se înîlățează în cuvintele puse pe seama strategului atenian. Este o democrație sclavagistă ce se întemeiază pe munca unui mare număr de sclavi. Aceștia reprezintă imensa majoritate a celor care au drept ocupație munca manuală, dar pe ei Pericle nu-i are în vedere. Egalitatea în fața legii este rezervată exclusiv cetățenilor, în timp ce populația a aproape 200 de cetăți „asociate” este jefuită și terorizată de atenieni; echilibrul politic e cu totul relativ, labil, sistematic amenințat de luptele politice interne și de războaiele externe.

Succesul politic al *demos*-ului atenian, efect al succeselor sale economice devenite hotărîtoare și care a avut o influență binefăcătoare asupra progresului literaturii, artelor și filozofiei grecești, s-a întemeiat pe ciocniri violente între forțe contradictorii, și aceasta și-a lăsat amprenta asupra tuturor valorilor spirituale făurite în această epocă. Puterea democratică satisfăcea aspirațiile stăpînilor de ateliere meșteșugărești, ale armatorilor, ale negustorilor și proprietarilor agricoli mijlocii, dar era privită cu scepticism de o masă destul de mare de țărani liberi (mici proprietari) ai Aticii și nu mulțumea pe deplin sărăciimea, care ar fi dorit reforme mai radicale¹.

¹ *Istoria Universală*, vol. II, sub red. S. L. Utchenko și colab., Buc., 1959, Editura Științifică, p. 33.

Prin inițierea de vaste lucrări publice, prin numărul mare de cleruhii trimise pe teritoriul aliaților, presiunea sărăcimii era periodic și parțial atenuată. Revoltele „aliaților” erau în cele din urmă lichidate. Teroarea în a cărei menținere erau interesate toate păturile clasei dominante — deasupra divergențelor dintre ele — apăra statul de răskoale ale sclavilor. Rămânea însă ura antidemocratică a partidului aristocratic. Independent de menționatele limite ale democrației, aceasta apărea amenințătoare pentru aristocrați, care înfruntau guvernul democratic și complotau împotriva lui, încercînd să profite de pe urma actelor sale de slăbiciune. Asprimea conflictului e evocată pregnant — spre a lua un exemplu — de epitaful de pe mormîntul tiranului Critias, care deși aparține unei date ceva mai tîrzii, e totuși caracteristic și pentru starea de spirit a aristocrației din vremea lui Pericle: „Acest monument este dedicat oamenilor curajoși care, deși pentru puțin timp, au stăvilit totuși desfrînarea nerușinată a afurisitului popor atenian”¹. Cînd, la sfîrșitul secolului, Lysias va înțiera în pledoaria sa împotriva lui Eratosthenes, fărădelegile acestuia și ale lui Teramenes, cuvintele sale ne vor apărea ca biciuind întreaga politică a aristocrației ateniene.

Sistemul democratic nou creat chema masele de oameni liberi la conducerea statului. Calculul arată că din cei circa 30—35 de mii de cetățeni atenieni maturi, peste un sfert — aproape 10 000 — erau în permanentă angajați în îndeplinirea unor funcții publice ale statului²; în plus că treceau mereu unii în locul altora, ceea ce făcea ca numai printr-un accident vreun cetățean să stea multă vreme în afara oricărei demnități.

Aceasta însemna că, după înlăturarea barierelor antidemocratice din trecut, straturi largi de cetățeni fără „blazon”, fără avere și fără experiență, erau presate să se instruiască, să învețe a decide în treburile politice fundamentale ale statului (în consiliul celor 500), să aplice justiția (în tribunalul celor 6 000 de heliaști), să rezolve pro-

¹ După Eschine, I, 39.

² Aristotel, *Constituția Atenei*, XXIV, 3.

bleme administrative curente (sînt aproximativ 1000 de mici funcționari) etc., și totodată să învețe să ia cuvîntul în adunarea legislativă ca și în tribunale.

Noua viață politică aducea în discuție o serie de teme cărora exponenții intelectuali ai taberelor opuse le dădeau soluții opuse.

De o parte, mii de oameni simpli aveau nevoie de sprijin în acțiunea lor socială. Gînditorii apropiați de *demos* enunțau teze teoretice care exprimau adevăruri noi, descoperite tocmai sub imperiul practicii sociale intense la care participau pături sociale aflate altă dată în stare de somnolență. Democrit arăta că cetatea trebuie să fie condusă de oameni, în funcție de capacitatea lor, iar nu în funcție de originea lor (se subînțelege aristocratică), că regimul democratic, tînar, are nevoie de sprijinul păturilor largi — cu excluderea sclavilor, se înțelege — și că în acest scop interesele, preocupările individuale trebuie la nevoie să fie forțate să cedeze în fața interesului general¹ (al statului democratic). Protagoras proclama principiul după care oamenii simpli pot fi și trebuie să fie educați în așa fel încît să fie pricepuți „în treburile cetății ... cu fața și cu vorba”².

Din tabăra opusă porneau idei radical opuse. Sofistul Kallicles exprima punctul de vedere aristocratic atunci cînd, sperînd să descurajeze pe democrați și să le paralizeze eforturile, spunea: „Natura însăși arată, cred, că este drept ca cel capabil să aibă mai mult decît cel netrebuie, cel ce este mai puternic, decît cel ce este mai slab ... Dreptul se definește prin faptul că cel puternic conduce pe cel slab și stăpînește mai mult decît el ... După dreptul naturii, și boii și toate celelalte bunuri ale celor mici și fără putere sînt ale celor mari și puternici. Acesta este adevărul”³.

3. Intră în scenă probleme teoretice noi, aspecte noi în lupta dintre ideile filosofice. Gînditorii epocii simt nevoia

¹ Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 55 B/252, 258, 259.

² Platon, *Protagoras*, 319 A, trad. Ș. Mironescu.

³ Platon, *Gorgias*, 483 D—484 C, trad. Al. Cizek.

unor clarificări de principii, susceptibile să susțină în acțiunea lor socială oameni, altă dată neluați în seamă, acum când, deșteptați dintr-o lungă somnolență, sint politicul și socialul intrat în ordinea imediatității. Ei sint chemați spre acțiune și trebuie să facă față exigențelor acesteia. Ei au a schimba legi și a propune altele. Apare însă o dificultate teoretică: nu cumva legea normativă e inviolabilă ca și ordinea naturii? Dacă da, cum se poate justifica schimbarea ei? Dacă nu, cum rămîne cu tradiția care o declară sacrosanctă? * De aici, problema raportului dintre omul chemat să fie legiuitor și judecător, de o parte, și societatea-stat, de altă parte. În procesul activității colective, cugetarea filosofică ajunge să se maturizeze îndeajuns, încît să simtă nevoia să înțeleagă și temeiurile acestei maturizări. Problema educabilității apare și ea pe ordinea de zi, dar nu ca o problemă „ex cathedra”, ci ca una a vieții practice. E un fapt că, în mai mare măsură ca oricînd, cetățenii oameni simpli ai Atenei învață, se cultivă, se educă, iar problemele pedagogice devin probleme sociale de prim ordin.

Prefacerile de ordin economic-social determină și o anumită modificare a concepției asupra obiectului filosofiei. Cicero spune prin intermediul personajului său Varro că în această epocă filosofia a coborît din cer pe pămînt¹. Expresia a fost reluată adesea pînă în zilele noastre. În măsura în care această expresie tinde să sublinieze importanța filosofică nemijlocită manifestă, pe care o capătă problemele omului ca e justificată. Ea ne spune că filosofia răspunde în mod pozitiv apelului ce-i venise din adîncurile ciocotului social, apel care ia o formă satirică în acele cu-

* Fustel de Coulanges, care observă că legea era socotită a avea caracter divin, afirmă că nu s-a pus și nu se putea pune problema abrogării ei (Vd. *La cité antique*, Paris, Hachette, 1923, p. 222). În realitate lucrurile nu stau astfel. De pildă, în discursul lui Andokides de apărare împotriva acuzației de sacrilegiu e vorba, între altele, tocmai de abrogarea legilor lui Dracon și Solon la care se referă și F. de Coulanges. La origină legea era socotită a avea caracter divin, dar aceasta nu face decît să evidențieze o dată mai mult complicitățile ideologice care stăteau în fața noilor guvernări.

¹ Cicero, *Academ. Sec.*, I. 4.

vinte prin care Aristofan cere filosofului să coboare din împletitura „sferelor înalte”, situate undeva între cer și pământ, și să se intereseze în primul rând de oameni.

Reamintim însă cele spuse referitoare la relația cu socialul, a filosofiei anterioare. Socialul își exercită rolul, fie global, asupra genezei conceptelor despre lume, fie — potrivit pluralității tipurilor de existență, în cadrul comun — asupra variabilului din domeniul orientărilor. Expresia lui Cicero și-ar pierde deci valoarea dacă ne-ar conduce spre concluzia că filosofia anterioară — materialistă sau idealistă — nu avea nimic comun cu aspirațiile sociale ale oamenilor. E descifrabilă, cum s-a văzut, funcția socială a gândirii ontologice din întreaga epocă veche, de la Thales la Empedocles, chiar dacă raportul apare la aceștia mai puțin direct.

4. În epoca clasică, sub presiunea efervescenței sociale care a fost menționată mai sus, social-politicul se impune în chip nou atenției oamenilor. Schimbarea politică schimbă însăși ideea despre *pôlis*; particularitatea schimbării constă în faptul că acum fenomenul social-politic începe să fie gândit prin norme constitutive recunoscute ca *specifice* și, în acest sens, distincte. Faptul că acum este la ordinea zilei distincția dintre *physis* (natură)-φύσις și *nómos* (lege)-νόμος nu este decât expresia acestei clarificări.

De pe pozițiile democrației, Democrit — gânditor al epocii clasice — e poate primul filosof care gândește în spiritul deosebirii calitative dintre natură și istorie și care nu neglijează cercetarea vreuneia din ele. Atomismul său e o concepție „pură” asupra naturii și cunoașterii, însoțită de o însemnată descoperire referitoare la istorie, privită în specificitatea ei. E unul din aspectele care denotă spiritul „clasic” al gândirii sale. Hippocrates însuși, dedicat preocupărilor medicale și părinte a nu vedea dincolo de ele, își spune cuvântul în probleme sociale și politice fundamentale, urmînd distincții și orientări similare celor democratice. Alături de ceilalți contemporani, Socrate a început și el prin a constata existența dublei sfere de preocupări filosofice, cea referitoare la natură și cea socială. Constatînd aceasta, el interzice omului să treacă dincolo de

sfera socialului: „Oare credeți că ați adâncit îndeajuns cunoștințele asupra omului — întreba Socrate pe ceilalți filosofi — încît să vă încumetați să cercetați acest obiect (Kosmos-ul)?”¹.

5. Sfera social-umană care acum, în etapa clasică, se dezvăluie cugetătorilor, produce efecte răscolitoare. Ea tinde să se impună în prim-plan. La Socrate, bogăția ei va avea, alături de alte cauze între care și cele ideologice, un efect inhibitor. Cîtă vreme cele două sfere apăreau indistinct ca una singură, filosofii nu au părut speriați de dificultățile străbaterii socialului. Columb a cutezat să pornească pe Ocean pentru că, diriîndu-se după înșelătoare dimensiuni ptolemeice ale continentelor, socotea distanța maritimă dintre Europa și Asia incomparabil mai mică decît era în realitate. Descoperirea socialului, a problematicii politice, etice, psihologice, pedagogice etc., atît de complexe și bogate, alături de ansamblul problemelor cosmice deja tratate și mult disputate de filosofi, avea foarte probabil pentru Socrate ceva înfricoșător și lăsa deschisă temerea că cel ce pășește pe terenul cercetării socialului își epuizează forțele fără a mai putea trece și la cercetarea kosmos-ului.

La Platon, fascinația socialului face ca toate compartimentele cugetării filosofice, inclusiv ontologia, gnoseologia și logica să fie incluse într-un sistem integral dominat de meditația asupra unor valori social-umane.

Exponenții filosofici ai tendințelor democratice promovează spiritul enciclopedic. În această privință stau mărturie opera lui Democrit, Hippias, Aristotel. După cum am relevat în altă parte, Platon devine și el enciclopedist la bătrînețe, odată cu *Timaios*, după ce a mlădiat în direcția atenției față de *demos* proaristocratismul din *Statul*. La magistrul Academiei și la alți cugetători ai vremii, enciclopedismul e un produs al aplecării asupra faptelor și teoriei sociale.

Subliniem faptul că diferențierea între social și natural, acuitatea trăirii sociale și politice vor permite filosofiei să

¹ Xenofon, *Amintiri asupra lui Socrate*, I, 1.

privească mai concentrat și, implicit, să aprofundeze natura socialului și a omului social. Socrate va oferi contribuții utile în acest domeniu. Diferențierea va merge tot mai departe, spre conturarea mai accentuată a omului ca subiect cunoscător al obiectului real ce-l înconjoară și al propriei sale subiectivități. Va progresa astfel și gnoseologia care, cu Socrate, Gorgias, Democrit, Platon, Aristotel, intră într-o fază nouă, intră din preistorie în faza istorică a dezvoltării sale.

6. Semnificativă pentru noua etapă a „descoperirii socialului” este și apariția, la aproape toți marii reprezentanți ai noii epoci, a unor preocupări referitoare la trecutul și destinul societății, la originea, esența și temeiurile aptitudinilor și instituțiilor sociale. Întîlnim schițele unor „utopii”, fie sub forma unor relatări date ca evocări istorice, fie sub aceea, mai mult ori mai puțin sistematică, a proiectelor de reforme constituționale. Filosofi, medici și poeți se întreabă asupra condițiilor optime ale socialului nou descoperit. Asemenea preocupări se reliefează în scrierile lui Protagoras, Democrit, Euripide, la hippocratici, la Platon și Aristotel.

7. Diversificarea problematicii filosofice, aprofundarea cercetărilor, îmbogățirea nuanțelor, înaintarea către conștiința dificultăților au loc în cîmpul discuțiilor în contradictoriu. Una din dezbaterile ample care au stimulat degajarea în spirit autonom și tot mai aprofundat a ontologiei sociale a fost aceea dintre două orientări, instituite pe temeiul menționatei distincții *physis-nómos* și divergente între ele sub raportul invocării unuia sau altuia din cele două principii drept criteriu de legitimare a celei mai bune ordini în cetate. Cel care a formulat primul tema acestei disjunctii a fost Archelaos.

Partizanii principiului *physis* erau încredințați că întreaga realitate, fie cosmică fie social-umană, e ordonată în spiritul unor norme inebranlabile, descinse din rînduiei universale, cu caracter divin. Asemenea norme s-ar fi întrupat și în străvechea lege nescrisă a cetății, sacră și inviolabilă, inspirînd fără putință de eroare deciziile judecătorilor promovați din rîndurile ancestralei nobilimi gentilece,

ca și ale descendenților acesteia. Simpatizanți ai tradițiilor, ca Socrate sau Platon (cel puțin anterior dialogurilor de bătrînețe), sînt, fiecare în felul său, adepți ai acestui principiu: Socrate cînd laudă pietatea vechilor instituții¹ și caracterul divin al comandamentelor drepte folositoare oamenilor, iar Platon atunci cînd cere filosofilor — guvernanți ai Statului Ideal — să se inspire din cunoașterea Ideilor, cu caracter absolut, imuabil, divin, care exprimă esența extrasocială, extraumană, ba chiar extramundună a oricărui decizii drepte privind viața *pòlis*-ei ori viața sufltească.

Partizanii principiului *nòmos* aduc un punct de vedere nou. Criteriul în numele căruia urmează să se decidă dacă o normă diriguitoare, de ordin politic ori juridic, este bună nu ar fi cel al conformității cu prescripții sacre, sprijinite pe tradiție ori pe o prezumată voință a zeilor. Trebuințele și năzuințele oamenilor dintr-un moment determinat al vieții *pòlis*-ei dau ele criteriul după care „lucrurile publice” urmează a fi considerate ca bune și drepte.

Semnificantul binelui, al legiuitului este *celatea*, dintr-un moment determinat, așadar omul colectiv, conștiința *societății*, luată în mod concret-istoric.

Dezbaterile aduc în scenă variante în care unele enunțuri pot fi derutante. Atunci cînd, vorbindu-se de legi, se spune că dreptul oamenilor de a decide asupra instituirii lor derivă din *natura* lor și a lumii, în fapt, dincolo de modul de exprimare, e contestat principiul *physis* în modul în care a fost desemnat mai sus. Cînd se face elogiul capacității legiuitorilor de a da legi bune și a le schimba, dînd astfel expresie, dincolo de elementele variabile, unor principii *absolute* și *imuabile*, prin a căror autoritate se legitimează inițiativele lor, aici, independent de aparențe, e în fond contestat principiul *nòmos* în sensul celor consemnate adineaori. Ceea ce distinge deci în principiu cele două poziții este *criteriul social-istoric concret, variabil*, prin opoziție cu *criteriul cosmicului, anistoric, imuabil*. Există și situații de compromis teoretic asupra cărora nu mai stăruim.

¹ Ap. Xenofon, *Amintiri* . . . , I, 4.

Pe fundalul legitimării poziției teoretice de adeziune la principiul *nòmos*, se va contura în etapa clasică o primă filosofie a omului, înțeles ca entitate avînd „virtutea” sa, adică un ansamblu de determinații prin care se conturează *calitatea specifică de om*. În măsura în care, de la un filosof la altul dintre clasici, se vor cvidenția aceste determinații, în autenticitatea lor, vom putea vorbi de un anumit *umanism* al etapei clasice. Elanul spre om va duce spre statorniciri de seamă, care însă vor gravita toate în jurul *universului* uman, absolutizîndu-l și neglijîndu-se sau minimizîndu-se deocamdată tema *singularităților* indivizilor umani. Depășirea acestui stadiu va fi abia opera etapei cleniste. Nu vom pregeta totuși să constatăm că în filosofia greacă clasică se afirmă începutul istoriei umanismului din cugetarea europeană.

8. Se conturează deci o nouă etapă în dezvoltarea filosofiei în vechea Grecie. De obicei, în istoriografia filosofiei, ea e legată de numele lui Socrate, în timp ce etapa anterioară e denumită preocratică. Dar epoca cea nouă, sub raportul caracterelor ei specifice generale, este în egală măsură deschisă de Socrate, de Democrit, de Protagoras, de hipocratici. Este epoca diferențierii filosofiei sociale de ontologie, apoi a gnoseologiei, de o parte, de filosofia socială și ontologia, de altă parte. Este, prin Gorgias, Socrate, Platon, Aristotel etc., un nou moment în istoria gnoseologiei, a logicii, a dialecticii; prin hipocratici, e o etapă nouă în istoria observației experimentale; este, prin Democrit și Aristotel, o etapă nouă în istoria cunoașterii științifice și în istoria teoriei societății. Prin Protagoras sau Democrit, o fază superioară în istoria ateismului. Noua fază e socratică, democritică, hipocratică, este faza ciocnirii unor idei noi, faza unor cuceriri aparținînd unei pleiade filosofice, care alături de remarcabili poeți și dramaturgi, artiști plastici, istorici, cercetători ai naturii și oameni politici, au răspuns unei grandioase chemări sociale, și i-au răspuns în chip remarcabil de productiv.

ARHITECTURA MATERIEI ȘI A ISTORIEI

„Cuvîntul este umbra acțiunii” (Democrit)

„În afară de Democrit, nici un filosof (de pînă acum) nu a pătruns cu gîndirea lui dincolo de suprafața lucrurilor. Democrit însă a gîndit despre toate, ba chiar și asupra măsurii în care se deosebește un lucru de celălalt.”

Aristotel, *De gen. et corr.*, I, 2, 315 a 34.

1. Dintre gînditorii trecutului, unii se fixează în atenția noastră prin influența exercitată în vremea lor, influență pe care însă din perspectiva zilelor noastre nu o mai putem justifica. Alții, care n-au ieșit din umbră în timpul vieții lor, au început să crească abia după moarte, primind pentru gîndirea lor doar din partea istoriei omagiul pe care i l-a refuzat contemporaneitatea.

Democrit din Abdera (aprox. 460—370 î.e.n.) reprezintă unul din cazurile rare din istoria filosofiei în care un gînditor înălțat pe piedestalul venerației publice de către înșiși contemporanii săi, rămîne acolo vreme de milenii, iar critica zilelor noastre nu face decît să-l înalțe și mai sus, ținînd seama și de vastitatea operei create de el și de prestigiul dobîndit în ochii contemporanilor și — mai presus de orice — de însemnătatea perenă a descoperirilor sale.

Opera lui, a cărei întindere și complexitate — după mărturiile celor vechi — o egala pe aceea a lui Aristotel, a fost creația unui integru, curajos și activ novator și polemist.

Din cele aproximativ o sută de lucrări scrise de Democrit, mai exista foarte puțin pe timpul lui Sextus Empiricus (sec. II e.n.).

2. După cum se știe, cei vechi și mai ales Aristotel obișnuiau în marea majoritate a cazurilor să se refere la concepția lui Leucippos și Democrit în mod indistinct. Dat fiind că și nouă azi ne este aproape imposibil să cunoaștem precis aportul fiecăruia, vom prefera de cele mai multe ori,

în textul de față, să vorbim despre gândirea lor comună. Dar nu uităm că meritul elaborării ei minuțioase și al amplitudinii tematice revine în primul rînd lui Democrit, despre care Marx și Engels au spus că a fost „cea dintîi minte enciclopedică, la greci”¹.

Despre istoria Abderei ca și despre viața lui Democrit știm puține lucruri. Pentru înțelegerea funcției istorice pe care a îndeplinit-o concepția de ansamblu a celor doi filosofi abderitani trebuie luat în considerare următorul aspect: Abdera fusese înființată de coloniști din cetatea ionică Klazomenai, devenise un oraș comercial, ba chiar punct de trecere al drumurilor comerciale care duceau spre Orient și se afla, în epoca de care ne ocupăm, sub sfera de influență a Atenei. Ea aparținea „imperiului” acesteia. Democrit însuși locuiește cîțiva ani în Atena. După cum se știe, conflictul dintre democrație și aristocrație căpătase în a doua jumătate a sec. al V-lea, caracter, să-i spunem, „interstatat”, astfel încît, în jurul celor două poziții politico-ideologice opuse, se polarizau gânditori din toate cetățile angajate sub o formă sau alta în același proces istoric.

Or, istoria Atenei ne este mai bine cunoscută și se pot considera cele spuse referitoare la cetatea atică drept adecvate spre a desluși indirect și apariția gândirii lui Democrit, deoarece este infinit probabil că aceasta aparținea unui ansamblu suprastructural comun Atenei și Abderei, corespunzător unor condiții și conflicte economice analoge².

3. În ajunul maturizării gândirii filosofice a lui Democrit, istoria categoriei de materie mersese pînă la punctul în care, odată cu Anaxagoras, diversitatea concretă a lumii materiale era redusă la ea însăși, ceea ce, în fond, lăsa deschisă problema unității materiei. În concepția anaxagorică unitatea materială a lumii rămînea o intenție, defectuos realizată din punct de vedere teoretic.

¹ *Idcologia germană*, E. S. P. L. P., p. 140.

² „Democrit ... a fost ideolog al cercurilor negustorești și meșteșugărești ale clasei stăpînilor de sclavi”, se spune în *История политических учений*, sub red. С. Ф. Кечекьян и Г. И. Федкин, Москва, 1955, Г. У. Ю. Л., p. 45.

Cum putea fi unificată lumea calităților diverse, fără anihilarea, la rîndul lor, a acestora din urmă? Atomismul soluționează problema astfel: lucrurile sînt formate din particule materiale foarte mici, identice în substanța lor sau, mai corect spus, identice în lipsa lor de particularitate fizică și a căror asamblare în proporții diferite constituie lucrurile, întreaga realitate. Atomii sînt indivizibili*, căci divizibilitatea lor infinită ar implica probabil, dispariția lumii materiale însăși¹. Duritatea lor exprimă faptul că ei sînt ceva (δέν), că au caracterul de *existent*, că sînt imuabili și indestructibili. Diversitatea lucrurilor se explică prin faptul că atomii au diferite figuri (configurații), că, în agregate, așezarea lor reciprocă diferă după ordinea în care se află, sau după poziția lor. Se pare că și mărimea lor variază. Ei nu sînt practic perceptibili prin simțuri, dar aceasta doar datorită micimii lor și slăbiciunii simțurilor noastre; sînt însă principal perceptibili și sînt numiți tocmai de aceea și *σῶμα-sôma*, adică lucru ce este, în principiu, vizibil sau tangibil (corp)². Astfel atomii, care nu prezintă vreo particularitate calitativă**, dau naștere prin acumulare cantitativă, prin jocul poziției și al ordinei lor reciproce, diversității calitative a lumii. Nu intrăm aici în analiza chestiunii, mult controversate, dacă atomii sînt

* Vd. referitor la controversele contemporane asupra opiniei democritice: Hans Joachim Krämer, *Platonismus u. hellenistische Philosophie*, Berlin, New York, De Gruyter, p. 267 sq., cum și argumentele de text ce îndreptățesc părerea asupra determinației de *μίμημα* atomic la Democrit, de ordin atît ontologic cît și fizic, la p. 276.

¹ Vd. în acest sens, W. Capelle, *op. cit.*, p. 284—285.

² Vd. A. Rivaud, *Le problème du devenir et la notion de la matière dans la philosophie grecque...*, Paris, Alcan, 1906, p. 265.

** Această determinație nu are caracter absolut. P. Nizan, în *Le matérialisme antique*, Paris, Ed. Soc. intern., 1936, p. 38, atrage atenția, în mod îndreptățit, asupra faptului că atomiștii nu au mers pînă la capăt în cuantificarea atomilor. Ei păstrează unele diferențe calitative. Nizan are în vedere „rezistența în fața vidului”. Ni se pare că trebuie ținut seama, în primul rînd, de deosebiri ca acelea ce marchează unii atomi prin asprime și alții prin netezime (cu consecințe calitative perceptibile) și mai ales particularitatea ce-și pune pecetea asupra atomilor rotunzi și subtili și care ar genera însușirea calitativă de a da naștere vieții, psihicului uman, gîndirii.

diferențiați și prin greutate. Dilthey explică de ce, fără ca atomii să aibă greutate, în unele texte se vorbește despre „căderi”¹.

Însușirile atomilor: figură, ordine, poziție, mărime sînt însușiri de ordin exterior. Duritatea lor nu este decît negativitate, este rezistența față de o acțiune exterioară de distrugere sau despicare, ea angajează de asemenea exterioritatea. Atomul e tocmai de aceea denumit și *idēa-idēa* —, termen care se aplică mai întîi figurii atomului și apoi, prin extensiune, atomului ca atare. Inițial *idēa* înseamnă imaginea asupra căreia se opresc privirile. Atomul este deci configurație. Chiar dacă am dori să admitem că nota de greutate ar fi implicată în unele referiri, și încă ea nu ne-ar apărea legată vreodată de substanța atomilor, ci exclusiv de cea de mișcare a lor, așadar de un factor considerat de atomiști a fi extrinsec atomului. Acesta n-are structură, în sensul că e finitudine absolută. Este omogen și inert. S-a observat că atomul școlii din Abdera e construit în mod analog existentului eleat. Noțiunea unui atom, în același timp material și lipsit de interioritate, adică „epuizat”, este una din obscuritățile majore ale atomismului.

Înfinît probabil, în mintea atomiștilor a existat ideea că diferențele calitative dintre lucruri trebuie explicate prin unități a căror construcție internă să nu mai aibă nevoie de vreo explicație, cu alte cuvinte să nu existe. Ei căutau lucrurilor o cauză ultimă, care să nu mai pună problema vreunei alte cauze mai profunde. Se înțelege de la sine că nici nu ar fi putut merge mai departe, într-un moment în care însăși această genială soluție a atomului este obținută nu pe cale experimentală — cale care vreme de încă două milenii și jumătate va continua să refuze omului a dezvălui ceva în această privință —, ci pe cale pur speculativă. O asemenea soluție, care indică un punct-terminus în cercetarea de profunzime a materiei și a cauzelor, este nondialectică.

¹ Wilhelm Dilthey, *Introduction à l'étude des sciences humaines*, Paris, P.U.F., 1942, p. 218—219.

Atomul este, aşadar, conceput în chip eleat. Totuşi, o semnificativă deosebire între atomism şi eleatism. Esenţial în eleatism este negarea vidului şi — consecutiv — a mişcării, de unde caracterul nondialectic al întregii doctrine. Esenţială, în atomism, este teza după care realitatea este compusă, cu drepturi egale, din materie şi vid, din existent şi „nonexistent”, ceea ce va avea consecinţe însemnate din punct de vedere dialectic.

4. Pînă la atomiști, vidul era confundat cu aerul sau pur şi simplu ignorat. Se considera că nimic incorporeal nu poate fi admis, existenţa implicînd neapărat corporalitate. Dintr-un text aristotelic rezultă că atomiștii înțelegeau prin vid nu aerul, ci ceva în care nu există nici un fel de corp¹. Or, după cum observă J. Bernal², a fost un mare curaj din partea filosofului grec de a fi introdus în știință noțiunea de *vacuum*, care repugna contemporanilor săi și care chiar și în vremea Renașterii va continua a fi negată de fizicieni. Aici nu interesează problema dacă poate sau nu exista spațiu fără materie. Pentru epoca lui Democrit, în această descoperire importante erau trei lucruri: a) distincția dintre aer și vid; b) recunoașterea existenței obiectuale a spațiului, implicată în teza sus-menționată, chiar dacă vidul atomiștilor nu poate fi confundat cu spațiul fizicii moderne; c) distincția teoretică dintre categoriile de spațiu și materie, implicată de asemenea în enunțarea filosofilor din Abdera.

Dar tema timpului? Filosofii acestor epoci, inclusiv Democrit, admit spațiul dar nu și timpul ca notă esențială a ființării materiei. Pentru Democrit, spațiul e „reversul ontologic al materiei”, dar în privința timpului, arată Harold Johnson, deși indispensabil, e mai degrabă un „accident”, în sensul de a nu fi considerat „un ingredient esențial a ceea ce este lucrul”³.

¹ Aristotel, *Fizica*, IV. 6. 213 a.

² J. D. Bernal, *Science in history*, London, 1954, trad. rusă, Moscova, 1956, p. 107.

³ H. J. Johnson, *Three Ancient Meanings of Matter: Democritus, Plato and Aristotle*, în „Journal of the History of Ideas”, XXVIII, 1—1967, p. 7.

5. Mișcarea e universal prezentă. Ar avea diferite cauze. E inerentă vârtejului de atomi care precede formarea oricărui Univers sau, cum precizează Robin, ca efect al vidului, care, neopunînd rezistență, face ca atomii să nu fie în situația de a nu se putea mișca. O a doua cauză, să-i spunem „activantă”, e cea a ciocnirii dintre atomi, după cum relevă în mod explicit Aëtios¹. O a treia cauză e atracția dintre cele asemănătoare. Democrit crede aceasta, spre deosebire de Empedocles, la care atracția există între ne-asemănătoare. În fine, o cauză mai subtilă, datorită figurii: atomii rotunzi sînt mai mobili. Avînd o mobilitate superioară celorlalți atomi, grație rotunjimii, ei constituie sufletul, iar acesta mișcă trupul omului, după o primitivă formulare care identifică viața cu mișcarea. Subliniem că în toate aceste cazuri mișcarea apare ca atribut al masei de atomi. Aceștia se opresc atunci cînd participă la anumite agregate, cu caracter vremelnic. În timp ce mișcarea e o proprietate spontană a atomului, nemișcarea vine *din împrejurări exterioare*, cînd, de pildă, atomul este oprit de alt atom asemănător. Deci oprirea e vremelnică, iar mișcarea e veșnică. Consemnăm teza modernă a subordonării echilibrului față de mișcare. De notat că teza heraclitică a universalității mișcării și armoniei nu ajungea la o definire expresă a caracterului subordonat al echilibrului, cum apare ea la atomiști. În privința cauzei fundamentale a mișcării, școala din Abdera își interzisesse accesul spre o soluție dialectică, în momentul în care imaginase un atom inert, nesusceptibil, prin urmare, să înmagazineze forțe contrarii; un atom fără interioritate, care excludea prin urmare *ab initio* posibilitatea prezumării unei cauze *interioare* a mișcării. Cercetarea concretă a cauzelor diferitelor mișcări reprezintă un act instructiv, dar limitat. Filosoful nu merge mai departe, spre a cerceta, dincolo de cauzele variatelor mișcări, condiția ce generează orice mișcare, mișcarea ca atare. E adevărat că atomismul se află în acest punct pe o poziție care, din punct de vedere dialectic, e superioară celei aristotelice și, într-o anumită măsură, celei a lui Empe-

¹ Aëtios, *Opiniile filos.*, I, 23, 3.

docles: deși exterioră atomului, nu e extrinsecă masei atomice, deci materiei atomice. Ambiguitatea teoretică reflectă o ambiguitate ontică: forța de atracție-repulsie, viteza superioară a atomilor mobili impune existența a ceea ce Mugler numește o „energie cinetică a atomilor”¹; totodată, constituția atomilor exclude orice sursă, orice câmp al unei atare energii. La atomiști, mișcarea ca atare rămâne un dat nedemonstrabil și nedemonstrat.

○ contribuție interesantă a atomiștilor în problema mișcării reiese dintr-un text al lui Simplicius², în care se spune că, după părerea atomiștilor, mișcarea de deplasare este „mișcarea primă, singură atribuită elementelor (adică atomilor), în timp ce celelalte mișcări sînt atribuite doar lucrurilor născute din elemente (atomi)”; asemenea „alte” mișcări sînt arătate a fi: creșterea, schimbarea, nașterea, dispariția. V. E. Timošenko analizează acest text³, și constată că, după Leucippos și Democrit, există două feluri de mișcare, una simplă, proprie atomilor, și alta mai complexă, proprie corpurilor formate din atomi. Constatarea e acceptabilă, dar trebuie, credem, completată. Spre deosebire de Timošenko, credem — dacă Simplicius redă exact ideea abderitanilor — că potrivit acestui text, atomiștii au intuit transformarea unei mișcări în alta. A doua categorie de mișcări apare, e adevărat, doar după agregarea atomilor, dar agregarea e un efect al mișcării simple, astfel că mișcarea complexă apare ca derivată indirect din cea simplă.

6. Principiul cauzalității ocupă, după cum au observat și cei vechi, un loc de prim-plan în sistemul atomist, fiind mai prețios decît „tronul Persiei”, după o expresie a lui Democrit însuși. Existau soluțiile idealiste, anume, pe plan ontologic finalismul Socratic, iar pe plan gnoseologic poate

¹ Ch. Mugler, *Pluralisme matériel et pluralisme dynamique dans la physique grecque d'Anaximandre à Épicure*, în „Rev. de Philol. de lit. et d'hist. anciennes”, XXXV, 1, 1961, p. 76.

² Simplicius, *Comentariu, la Aristotel, Fiz.*, VIII, 9 265 b 24.

³ В. Е. Тимошенко, *О характере материализма Демокрита*, în „Вопросы философии”, nr. 3, 1954, p. 78—88.

scepticismul unui Gorgias. Atomistii au respins asemenea tip de soluții, cum rezultă spre exemplu din poziția lor în problema calităților. Părerea lui De Ruggiero, care afirmă că ar exista la atomiști un apel disimulat la finalism¹, ne apare nemotivată.

Orientându-se în sensul fizicii atomilor, ei se angajau pe un teren nedestelenit, așa că nu trebuie să ne surprindă faptul că adesea logica argumentării schioapătă. Independent de aceasta, ei rămân, în istoria categoriilor cauzalității, primii constructori ai conceptului de cauză.

Punctul lor de plecare constă în admiterea faptului, recunoscut și de atîția dintre predecesorii lor, că în lume există o ordine unitară, care face ca legăturile dintre evenimente să se desfășoare cu necesitate. Kosmos-ul e tocmai expresia acestei unități de ansamblu cu caracter necesar. Necesitatea rezultă din simpla existență și acțiune spontană a elementelor materiale (atomii). Sînt concludente în acest sens mărturiile lui Aristotel, care arată că, după atomiști, „cauza lumilor e de la sine”² și a lui Aëtios, care notează că Democrit indică drept esență a necesității, „rezistența, mișcarea materiei și ciocnirile dintr-însa”³. Pînă la Democrit ideea de armonie a Universului nu a fost lipsită de unele aderențe mîtice. Acest caracter mîtic putea avea în principiu un dublu caracter: afirmînd o *origine* mîtică, după cum se manifestă la orfici; indicînd un *sens teleologic* al lumii, ca în pythagorism. Atomistii sînt preocupați să elimine ambele accepțiuni. În ce privește prima, sînt concludente cele arătate pînă acum; în ce privește cea de-a doua preocupare, ea este relevantă într-un text al teologului creștin Lactantius, care se arată nemulțumit de faptul că Democrit respinge orice providență. Dar aici, primul împas: filosofii abderitani nu știu să explice cauza concretă a armoniei, nu știu să întemeieze cauzalitatea pe structuri și forțe

¹ Guido de Ruggiero, *La filosofia greca*, vol. I, *Dalle origini a Platone*, Bari, 1950, G. Laterza & Figli, p. 168.

² *Fizica*, II, 4, 196 a, unde acest „de la sine” este substantiv, factor: τὸ αὐτόματον — τὸ αὐδματον (D., Vors. 55 A 69).

³ Aëtios, *Opin. filos.*, I, 26, 2.

concret determinate, astfel că „noțiunea de cauzalitate are la Democrit caracter simplist, fatalist”¹.

Atomistii insistă asupra faptului că orice lucru are o cauză. Atunci când Democrit spune că invocarea întâmplării e o vorbă goală menită să ascundă ignoranța, el are în vedere în mod evident lipsa de cauză, iar nu sensul modern al termenului de întâmplare. În acest punct dăm peste o idee care, la prima vedere, surprinde. Democrit, care afirmă caracterul absolut al cauzalității, pare să fi admis la această regulă o excepție, una singură, ceea ce avem impresia că l-a mirat pe Simplicius. Kosmos-ul — probabil că fiecare din nenumăratele kosmos-uri — se formează din întâmplare, adică, în sensul lui Democrit, fără cauză, din massa eternă de atomi. Nu credem că e vorba de o defecțiune logică, ci de o idee care pare a fi avut un sens profund. Mișcarea atomilor reprezintă, după părerea abderitanilor, o cauză suficientă spre a explica toate schimbările ce au loc în kosmos, fără a se face recurs la divinitate. Afirmarea cauzalității are așadar o semnificație antiteologică. Dar se va putea pune întrebarea: *din ce cauză*, din vârtejul primordial de atomi apare și se desfășoară la un moment dat un proces de constituire a ordinii armonioase a kosmos-ului? O cauză exterioară materiei? Ea ar trebui să aibă caracterul unei forțe inteligente, mîtice, iar atomismul nu se acomodează unor astfel de soluții. Cauzalitatea nu are început, afirmă Democrit, dar pentru formarea kosmos-ului nu e nevoie de nici o cauză specială, ci doar de o întâmplare oarecare. Presupunem că renunțarea la cauzalitate a apărut aici ateistului ca singura cale de ieșire din impas. Aici, după cum vedem, *negarea cauzalității* e cea care are semnificație antiteologică. Un argument *per a contrario* în sprijinul acestei interpretări ni-l oferă mecanismul logic care avea mai tîrziu să-l conducă pe Aristotel la prezumarea primului motor, de natură divină.

În fine, o observație pe care ne-o sugerează un text aristotelic. Democrit, scrie Stagiritul, spune că „ceea ce este activ

¹ M. A. Dînnik, în *История философии*, t. I, Москва, 1957, p. 97.

și ceea ce este pasiv sînt tot una, adică de aceeași natură. Căci (altuinteri)... nu ar fi posibil să acționeze unul asupra celuilalt¹. Probabil că intenția principală a acestei enunțări era de a evidenția substratul comun pe care trebuie să se manifeste cauza și efectul spre a putea înfăptui relația cauzală. Este însă tot atît de adevărat că în acest fel relația era transpusă în domeniul înțelegerii unității și reciprocității dintre cele două categorii, premisă indispensabilă înțelegerii *ulterioare* a raportului dialectic dintre ele. Așadar, moment nou în istoria dialecticii cauză-efect.

7. Prin atomism trecem într-o etapă nouă în istoria categoriei de materie, deosebită de momentele proprii etapei vechi și imediat premergătoare celei aristotelice.

Ne explicăm. Dacă aruncăm o privire asupra stadiului anterior, observăm că la materialistii ionieni, la eleați, la Empedocles și Anaxagoras, concepția asupra materiei include, în mod firește indistinct pentru ei, trei teze pe care cercetarea noastră le disjunge: a) recunoașterea, de obicei implicată iar nu explicitată, a faptului că toate lucrurile au *însușiri comune* cu caracter *obiectual*: *rezistența* pe care o opun, *necreabilitatea*, *indestructibilitatea*, *mobilitatea*, *perceptibilitatea*; b) că lucrurile au aceste însușiri datorită faptului că ar fi în fond transformări ale unui anumit *ce* care, luat în specificitatea lui concretă, este purtătorul tuturor acestor însușiri; c) acest *ce* este una din substanțele fizicale pe care le constată experiența curentă, substanță calitativ determinată, presupusă a sta la originea tuturor celorlalte substanțe: apa, aerul, pămîntul, focul — una, toate, sau unele din ele laolaltă, — sau ceva *de genul lor* care nu e tot una cu ele, sau un număr foarte mare de substanțe *în genul lor*.

Dacă, în comparație cu teoriile din acest stadiu, să-i spunem preclasic, avem în vedere concepția aristotelică asupra materiei, atunci meritul de seamă al autorului *Fizicii* este acela de a fi recunoscut faptul că ansamblul dat de determinări — comunitatea unor însușiri esențiale ale obiectelor perceptibile, increabilitatea și indestructibili-

¹ Aristotel, *De gen. et corr.*, I, 7, 323 b.

tatea lor¹ — poate și trebuie să fie privit în mod independent de „existența individului particular”², că deci ele pot exprima materialitatea fără a se mai asocia unui *ca*, care să fie, în specialitatea lui concretă, purtător al acestor însușiri. Deci, lui Aristotel, spre a defini materia, i-a fost suficientă prima din cele trei teze notate de noi, izbutind astfel să desprindă acele determinații de specificul concret care apărea în mai mică sau mai mare măsură în teza a doua și a treia, și elaborând astfel noțiunea *abstractă* de materie.

Dacă acum luăm în considerare teoria atomilor, ca teorie nu fizică, ci filosofică, a materiei, atunci ne apare a constitui treapta intermediară între etapa preclasică și cea aristotelică. În adevăr, atomiștii consideră și ei determinațiile generale notate mai sus în cadrul primei teze, apoi, spre deosebire de Aristotel și la fel ca predecesorii lor materialişti preclasici, leagă aceste determinări de un substrat *concret-determinat* ca entitate perceptibilă, atomul; dar ei au buna inspirație *de a se opri aici* și izbutesc să se libereze de al treilea moment, nemailegând caracterul perceptibil al atomului de o anumită determinare calitativă a materiei, dată de experiență. Atomul este obiect sensibil, dar numai *principial* sensibil, fără ca să coincidă în determinațiile lui cu vreuna din substanțele materiale în care se diversifică din punct de vedere calitativ materia. Este perceptibil, dar numai teoretic și în acest sens, *abstract* perceptibil. Subliniem trăsătura perceptibilității atomului, împotriva părerii lui M. Solovine³, după care atomii nu ar fi realități ontologice; Solovine confundă calea logică ce a condus pe atomiști la conceptul de atom cu esența atomilor, care este de ordin obiectual.

Dar, pe de altă parte — și acest lucru nu poate fi negat, ci este, dimpotrivă, de însemnătate capitală — atomii sînt *abstract* perceptibili. Ei nu mai reprezintă așadar extinderea abuzivă asupra reprezentării materiei, a unei calități sau a unui anumit număr din calitățile substanțelor fizicale

¹ Aristotel, *Fizica*, I, 9, 192 a 25 sq.

² *Ibidem*, I, 7, 191 a 10 sq.

³ Maurice Solovine, *Démocrite*, Paris, 1928, Alcan, p. XLIV

Atomul nu este o oarecare substanță care, pe fundamentul calității ei diferențiate, să poarte determinațiile menționate mai sus. El este entitate ontologică recunoscută pe calea sintezei logice a determinațiilor de increabilitate, indestructibilitate, capacitate de a opune rezistență, mobilitate, perceptibilitate, plus simplitate-„limită”. Această sinteză e presupusă a corespunde unei realități obiectuale, dar drumul elaborării ei în mintea filosofului e cel al abstracției logice, același drum pe care va apuca, după atomiști, doar Aristotel, spre a elabora noțiunea abstractă a materiei. Rivaud, care nu recunoaște vreo teorie a materiei la înaintașii lui Democrit, admite că la atomiști avem „se pare, o teorie a materiei”¹.

Faptul acesta al descalfierii — deși nu totale — a atomului avea o mare însemnătate teoretică pentru interpretarea diversității calitative a lumii. Cu cît anumite unități elementare sînt în mai mare măsură lipsite de determinare calitativă, cu atît sînt ele susceptibile de a explica o mai mare diversitate calitativă. Această dialectică a cantitativului și calitativului este lesne de înțeles: dacă atomii ar fi diferențiați din punct de vedere calitativ, atunci numărul de calități din lume s-ar limita, în mod necesar, la numărul de calități date, de atomi, iar lumea ar apărea inuabilă. E tocmai, *mutatis mutandis*, soluția anaxagorică. Pentru că nu sînt diferențiați calitativ, ci mai mult sau mai puțin identici cu ei înșiși (cu anumite rezerve, făcute mai sus), ei sînt susceptibili de a da naștere unui număr infinit de calități, a da naștere unora mereu noi, susceptibili de a sta, indestructibili, la baza unei lumi în eternă schimbare și înnoire. Sub impresia cunoscutei imagini a lui Aristotel, care compară atomii cu niște litere, vom spune că între *homoiomèriile* lui Anaxagoras și atomi este oarecum deosebirea dintre scrierea ideografică și cea alfabetică. Atita vreme cît semnele exprimă idei, un număr dat de semne redă un număr dat de idei și nu poate reda mai multe. Ca semnele să poată reda *orice* idei, ele trebuie în prealabil să piardă *orice sens logic particular, propriu*.

¹ A. Rivaud, *op. cit.*, p. 175.

Cu aproximativ 25 de litere se poate exprima un număr covârșitor mai mare de cuvinte-idei decât cu zeci de mii de ideograme. Să punem în locul semnelor-idei calitățile lumii obiective, să punem în locul literelor atomii și atunci valoarea atomismului, sub aspectul care e cercetat aici, se va impune cu evidență.

Desprinzându-se de calitate, redându-ne o teorie a cantității și a cantitativului¹, atomiștii au izbutit să se desprindă de datele imediate, fenomenale, ale experienței, spre a se îndrepta spre cercetarea inteligibilului subjacent. „A fost o operă de geniu — scrie Brunschvicg — aceea de a scormoni adânc, sub datele observației sensibile, spre a putea fi puse în acțiune principii teoretice, care mai târziu aveau să servească drept călăuză pentru interpretarea rațională a experienței”². Autorul francez pune în lumină meritul atomismului de a fi fost, în fond, prima teorie filosofică — adăugăm noi, materialistă, altminteri s-ar putea obiecta că e uitat pythagorismul — care a căutat să se desprindă de sensibil, spre a interpreta lumea materială. Trebuie relevat însă, în completarea afirmației lui Brunschvicg că, spre deosebire de pythagorici, atomiștii s-au desprins de sensibil ca materialiști și dialecticieni, fără a întoarce spatele sensibilului, ci *înglobându-l*. Ei s-au desprins de determinațiile calitative diverse ale materiei, dar le-au negat, ridicându-se deasupra lor; ridicându-se peste ele, au înglobat în noțiunea lor de materie acele trăsături sensibile pe care experiența le arată a fi cele mai generale. Pythagoricii, intuind contradicția dintre sensibil și rațional, au dizolvat în chip idealist sensibilul în rațional. Eleații, constatând aceeași contradicție, le-au disjuns în mod nondialectic, reținând raționalul și eliminând sensibilul. Atomiștii, în fața aceleiași contradicții, au acceptat în mod dialectic unitatea dintre rațional și sensibil, admitând în mod materialist primordialele perceptiv al conceptului rațional de atom. De Ruggiero omite acest lucru, esențial, atunci când afirmă că atomii

¹ În acest sens, A. Rey, *La maturité de la pensée scientifique en Grèce*, p. 131. De asemenea, M. Solovine, *op. cit.*, p. XXII.

² Léon Brunschvicg, *L'expérience humaine et la causalité physique*, Paris, 1922, Alcan, p. 125.

ar fi elaborați în teoria abderitanilor în chip „aprioric”¹, cu excluderea factorului empiric, adică pe o linie „pythagorică”. Autorul italian confundă caracterul abstract al sintezei care a dus la ideea de atom, cu absența bazei empirice a acestei sinteze.

În același timp, și aceasta evidențiază caracterul încă primitiv al soluției atomiste, ajunși în acest punct, abderitanii și-au epuizat puterea de abstractizare, n-au păstrat generalizării lor logice baza ei obiectuală — universalul din lucrurile materiale —, ci au ferecat sinteza logică a materialității într-un suport concret-*individual* — atomul.

Atomismul trebuie apreciat sub dubla lui latură, de teorie fizică a unei anumite structuri a materiei și de teorie filosofică a materialității lumii. Se știe că nu trebuie să confundăm categoria filosofică de materie și diferitele teorii fizice asupra organizării materiei. Atomistii au lăsat ea, în teoria lor, să se confunde aceste două poziții științifice ca și când viziunea fizică ar epuiza-o, prin ea însăși, și pe cea filosofică. În acest punct, indistincția dintre filosofic și științific, abderitanii gîndesc în spiritul structurii teoretice care a dominat cugetarea preclasică, iar nu în acela al structurii clasice în care i-am integrat. Poate că tocmai indistincția aceasta a fost motivul care a făcut ca Aristotel, în dezacord cu teoria filosofică atomistă ce-i stătea în față, să respingă totul, inclusiv conținutul ei fizic. În adevăr, atomistii, căutînd o soluție teoretică în problema filosofică a materialității lumii, o soluție care să satisfacă și observațiile empirice asupra lucrurilor materiale, au ajuns la un rezultat care rezolva, în concepția lor, problema, prin intermediul unui anumit mod de a înțelege structura fizică a lucrurilor materiale. În căutarea soluției filosofice, ei au elaborat o teorie care, nouă azi, ne apare nemijlocit ca teorie fizică a materiei. Materialismul dialectic, spre a defini materia ca universal, nu izolează universalul de lucrurile individuale, dar nu exprimă unitatea dintre universal și individual și nici primordialitatea individualului, decît după ce *distinge* în prealabil universalul, mai întîi în indivi-

¹ Guido de Ruggiero, *op. cit.*, p. 163—164.

dual, mai apoi *de* individual. Atomistii din Abdera nu elaborau categoria abstractă de materie, adică nu puteau încă să gândească materia ca universal distinct, dar își dădeau seama că trebuie să renunțe la concretul calitativ al lucrurilor materiale cunoscute prin experiența curentă. Și atunci au imaginat o anumită structură fizică a materiei, capabilă, după părerea lor, să ne conducă, prin diviziune, spre o anumită ultimă componentă materială *concretă* a lucrurilor, care însă ar fi atât de redusă încât nu ar mai avea particularități calitative și ar fi, prin urmare, capabilă să exprime universalul filosofic, a cărui funcție trebuia să fie tocmai aceea de a se ridica deasupra particularităților calitative.

Pentru noi, modernii, raportul dintre obiect și materie este un raport *individual-universal*. Raportul dintre obiect și atom este însă un raport *întreg-parte*. Atomistii confundă cele două planuri. Și, bizar, confundă *universalul* cu *partea*.

Trebuie să facem distincție între aceste două laturi ale atomismului: a) cea de structură atomică a materiei — descoperire epocală — în care vedem piatra fundamentală a concepției moderne fizice și pe care știința de mai târziu avea s-o confirme, dezvoltând-o; b) cea care vizează categoria filosofică de materie, care în mintea atomiștilor nu se distinge de prima și care, cu toată superioritatea ei față de formulele teoretice anterioare, are încă un caracter primitiv, menținându-se ca atare în faza prearistotelică de elaborare a acesteia.

Dar trebuie în același timp să consemnăm un fapt care constituie, neîndoiește, una din cele mai de seamă succese ale cugetării filosofice. Atomismul, demonstrat azi pe cale experimentală, cu toate deosebirile însemnate care-l disting de cel antic, are punctul de plecare în atomismul inaugurat în Europa de Leucippos și Democrit. Aceștia, pe cale speculativă, au izbutit să ajungă la anticiparea unei teorii fizice demonstrate azi în mod experimental.

8. Odată cu atomiștii, filosofia greacă a dispus, probabil pentru prima oară, de o teorie a cunoașterii care a urmărit atât soluții de ansamblu cât și elaborarea, uneori impresionant de minuțioasă, a unor momente speciale ale procesului

lui cunoașterii, ca de exemplu formarea senzațiilor, atât de conștiințios înregistrată de Teofrast în tratatul *Despre senzații*.

Cunoașterea începe cu formarea acestora din urmă. Convins că senzațiile coincid în chip inepicabil cu însușirile fenomenale ale obiectelor sensibile, atomistul crede că aceasta s-ar explica prin faptul că, într-un fel sau altul, s-ar produce o „atingere” între organul de simț și lucru. Cum, în cazul văzului, dificultatea de a susține o atare motivație părea de neînvins, filosoful dă curs imaginației. El prezumează că, de pe suprafața corpului, s-ar desprinde un fel de membrană (atomică), un inulaj ce ar reproduce figura obiectului. Asemenea inulaje, sau chipuri — εἰδωλα (*eidola*) ar „transporta” în organul vizual însușirile lucrurilor, inaugurând astfel întregul proces cognitiv.

Care a fost caracterul gnoseologiei atomiste?

În literatura contemporană are o răspundere relativ largă teza asupra subiectivismului sau agnosticisimului atomiștilor. Victor Brochard atribuie lui Democrit o gnoseologie subiectivistă, antiempiristă care l-ar apropia de Platon¹. După Gonzague Truc, Democrit ar fi precursor al ideii de „relativitate pură a spiritului”². Cleto Carbonara, deși dă o foarte corectă descriere a concepției atomiste asupra procesului cunoașterii, conchide totuși, în dezacord cu propriile sale premise, afirmând „scepticismul cert” gnoseologic al lui Democrit³. Nicola Abbagnano, fiind de părere că, după atomiști, ar exista un abis între sensibilitate și rațiune, îi atribuie lui Democrit convingerea asupra caracterului limitat al cunoașterii⁴.

Numărul redus de fragmente originale în această temă și dificultățile de a armoniza enunțuri ce par a fi în dezacord

¹ Victor Brochard, *Protagoras et Démocrite*, în „Études de philosophie ancienne et moderne”, Paris, 1912, Alcan, p. 33.

² Gonzague Truc, *Histoire de la philosophie*, Paris, Fischbacher, 1950, p. 56.

³ Cleto Carbonara, *La filosofia greca*, vol. I, *Dalle origini a Platone*, Napoli, 1951, Libr. scient. ed., p. 83.

⁴ Nicola Abbagnano, *Storia della filosofia*, vol. I, Torino, 1958, Un. tip.-ed. Torinese, p. 43.

unele cu altele îngreunează sarcina interpretului. Impasul poate fi însă învins dacă enunțurile gnoseologice sînt citite, ținînd seamă de structura totalității de sistem din care fac parte.

Chestiunea modului în care considerau atomiștii calitățile este corolarul chestiunii de a ști ce rol gnoseologic acordau informațiilor sensoriale. Dacă acestea din urmă erau declarate înșelătoare, dispărea orice temei al acceptării calităților fenomenale drept reale iar nu iluzorii.

Unele texte democritice par a conduce către concluzii subiectiviste. Aflăm (fr. B 125) că trebuie făcut deosebire între anumite senzații, care ar avea o valabilitate doar *νόμος-nômo* și de altă parte, „atomii și vidul” a căror valabilitate este *ἐτεῖ-eteè**. În aceeași ordine de idei se înscrie și semnificația enunțului potrivit căruia „sînt două forme de cunoaștere, una limpede, alta obscură” (fr. B 11), explicîndu-se că prin cunoașterea obscură se înțelege aceea dată de senzații, iar prin cea limpede, rațiunea.

A. Rivaud¹ și V. F. Timošenko² au demonstrat în chip convingător faptul că atomiștii admiteau realitatea obiectuală a calităților. Atomiștii aveau convingerea că toate senzațiile se formează printr-un anumit contact, direct sau indirect (simulacre, vibrații, atingere tactilă), între organele de simț și realitatea materială care ne înconjoară. Cît despre fenomenul gîndirii, acesta s-ar datora circulației prin trup a mulajelor, așa că ar constitui un fel de produs al „transformării” trupului material și, în ultima analiză, a atomilor înșiși.

Interpretările subiectiviste pe care le-am pomenit mai sus sînt legate de părerea după care, la Democrit, senzațiile ar avea o valoare doar subiectivă, convențională, el neadmițînd ca reală, obiectuală, decît existența atomilor și a vidului. Rivaud spune însă că între cei doi termeni, *nômo* și *eteè*, nu este un raport ca de la „convenție” la adevăr obiectual, ci că indică deosebirea dintre două adevăruri,

* Credem că termenii *nômo* și *eteè* sînt intraductibili sub raportul semnificației lor din gnoseologia lui Democrit.

¹ Albert Rivaud, *op. cit.*, p. 151 sq.

² V. B. Timošenko, *art. cit.*, p. 83 sq.

dintre care unul, *nômo*, este derivat și complex, iar celălalt, *etê*, este elementar, direct sesizabil¹. Asmus nu crede că cele două cunoașteri ar fi considerate de către Democrit drept contradictorii, ci *unile*, cunoașterea rațională fiind „prelungirea”² percepțiilor senzoriale. Ultima e denumită „obscură”, deoarece, afirmă Democrit, ea devine neputincioasă când impulsul exterior e prea slab (fr. B 11). Democrit descoperă astfel fenomenul psihologic al *pragului senzitiv*. Percepția senzorială ar fi reacția subiectivă față de fenomene obiectuale, iar acestea o expresie a esenței lucrurilor materiale, esență de asemenenea obiectuală, dar nu sensibilă ci inteligibilă³.

Mai există, după cum credem, un argument în sprijinul acestei interpretări care evidențiază empirismul gnoseologic mecanicist al lui Democrit. Să privim, raportate unele la celelalte, câteva din enunțurile atomiștilor. După Democrit, rațiunea își ia „toate cunoștințele” de la simțuri. Apoi, a percepe și a gândi ar fi totuna, iar aceste activități ar fi datorite uneia și aceleiași capacități; de asemenea, sufletul și gândirea ar fi unul și același lucru, dat fiind că sufletul e format din atomi. Este vorba deci de o natură identică între *αἰσθησις* (*aisthesis*), *νοῦς* (*noûs*) și *ψυχή* (*psyhê*). Înțelegem astfel afirmația lui Teofrast că, după Democrit, gândirea ar fi corporală și pe cea a lui Plutarh, arătând că mlaștele lui Democrit poartă cu sine chiar emoții și pasiuni. Democrit și-a explicat mai limpede gândul atunci când a arătat că sufletul, prin acea parte a lui care nu e gândire, este răspândit în întreg corpul, în timp ce, atunci când se stabilește un anumit echilibru între atomii „de suflet”, apare gândirea, localizată doar într-o parte a corpului (torace sau creier).

Enunțurile aparent dezacordate ar putea să aparțină unui context în care Democrit folosește, în spiritul vremii, un procedeu care a reținut insistent atenția sofistilor, acela al „argumentelor duble”. Bine condus, acest procedeu,

¹ A se vedea argumentarea lui Rivaud, *op. cit.*, p. 159 sq.

² В. Ф. Асмус, *Демокрит*, Москва, Изд. Моск. Университета, 1969, p. 42.

³ *Ibidem*, p. 19.

constînd în examinarea argumentelor *pro* și *contra* ale unei opinii, avea să-și dovedească valoarea euristică în disputele orale ale lui Socrate și în dialogurile scrise platoniciene*. Despre prezența menționatului procedeu la Democrit, dispunem de un argument de text. Enunțul lui Democrit, considerat agnostic, asupra senzațiilor, unde apar și termenii enigmatice de *nômo* și *eteè*, e redat de Galenos astfel: „Democrit, după ce a defăimat aparențele sensibile, spunînd «*νόμος*, există culoare, amar, dulce, dar *εἶναι*, nu există decît atomi și vid», pune simțurile să vorbească astfel împotriva rațiunii: «Sărmană rațiune, după ce ai împrumutat de la noi argumentele tale, vrei să ne dobori. Dar căderea noastră e nimicirea ta» (fr. B 125).

Rezultă din toate cele de mai sus că întreaga viață psihică, inclusiv senzațiile, gîndirea, sentimentele, așadar întreaga subiectivitate a omului reprezintă un produs subiectiv al unui material obiectual care a pătruns în corp prin mulaje sau, într-o descriere mai generală, prin atomi.

9. Ca reprezentant (cu precumpănire) al epocii clasice, Democrit acordă o atenție larg desfășurată obiectului social și politic, sub variate laturi ale acestuia, căutînd să-l cerceteze în specificitatea lui. E adevărat că adesea dispunem doar de maxime, dar avem dreptul să căutăm concepția generală subiacentă care le leagă laolaltă, deoarece lista de opere democritice, transmisă de Diogenes Laërtios, indică o serie de lucrări cu caracter istorico-etic care au exprimat, desigur, o concepție de ansamblu. Subaprecierea lor, sau evasinegligarea lor, așa cum se constată, spre pildă la Bertrand Russell¹, este deci nedreaptă.

Ligamente ale concepției sale istorice reies mai ales din două fragmente ceva mai mari², în care e dată o adevărată schiță concentrată a istoriei umanității. Bogăția

* Privitor la funcția formei de dialog (care e departe de a fi doar „formă”) în opera platoniciană, vd. lucrarea noastră, *Platon heraclitic*, ..., p. 16 sq.

¹ Bertrand Russell, *History of Western philosophy*, London, Allen & Unwin LTD, 1961, p. 82 sq.

² Diodor, I, 8; Tzetzes. *Scolii la Hesiod*, XIV, 13 sq.

de idei teoretice explicitate și mai ales implicate în aceste texte ar fi greu de evidențiat în câteva rînduri. Este în primul rînd o evocare a dezvoltării istorice a societății omenești, începînd cu o stare învecinată cu aceea a animalelor, continuînd cu viața de peșteră, spre a ajunge în fine la cea civilizată. Pentru constituirea unei științe dialectice a istoriei, este însemnată recunoașterea de către Democrit a caracterului evolutiv al societății omenești, ca dezvoltare de la o fază inferioară la una superioară. Apoi, drept factor fundamental al acestei dezvoltări, el indică nevoia materială care a stimulat pe oameni și forța lor inventivă. Interesul comun i-a făcut să se adune laolaltă și să formeze societatea, iar puterea oamenilor, constituiți într-un anumit agregat social, a sporit. Experiența și acțiunea lor practică în natură le-a dezvoltat inteligența, i-a dus la minunate descoperiri, între care a focului și a diferitelor meșteșuguri. Omul s-a ridicat, pentru că a fost ajutat „de mîini și de rațiune”, spune Democrit. Iată, ca factor al dezvoltării sociale, un criteriu dedus din activitatea productivă a omului, criteriu care se impune voinței sale. Textul, indicînd alături de rațiune rolul creator al mîinii care muncește, ne înfățișează intuirea însemnătății muncii în opera de civilizare a omului, a colaborării ei cu rațiunea și, implicit, relevă însemnătatea determinantă a vieții materiale asupra dezvoltării culturii. Asemenea teze sînt, firește, încă departe de materialismul istoric, dar cuprind incontestabil un element de materialism, aparținînd preistoriei tezei științifice a rolului determinant al modului de producție în viața socială. Se știe că întemeierea materialismului istoric s-a sprijinit pe o îndelungată evoluție teoretică prealabilă în domeniul gîndirii sociale. În textul lui Democrit se cuvine să fie salutat un moment al acestei evoluții, poate chiar primul în Europa, la acest grad de maturitate.

Dar nu numai atît. Din textele menționate mai rezultă că, după Democrit, relațiile de la stăpîn la sclav, relațiile de oprimare și de luptă dintre oameni, furtul ca și regalitatea, nu au existat din totdeauna. Autorul antic ar fi evocat o epocă trecută, cînd oamenii duceau o viață de prietenie și colaborare, cînd nu aveau regi și stăpîni, cînd,

implicit, nu exista stat și sclavagism (sîntem tentați să presupunem noi), cînd nu existau violența, războaiele, furtul, cînd nu exista așadar proprietatea privată (ne gîndim noi). E vorba deci, într-un cuvînt, de acea orînduire socială pe care filosofia marxistă a istoriei a denumit-o comună primitivă.

Aceste gînduri, abstracte și utopice pentru vremea lui, nu au reprezentat mai mult decît viziuni ale unui om care, pentru o clipă, se refugiază din actualitate în reverie. Căci, de obicei, Democrit ne apare ca om al timpului său: atașat grupurilor democratice ale clasei dominante din societatea sclavagistă a secolelor V—IV î.e.n., el înțelege cu luciditate idealurile lor, interpretîndu-le în limbaj teoretic, și gîndind în spiritul năzuințelor ce le animă.

Criteriul raționalității fiind dependent de criteriul binelui, cere definirea prealabilă a noțiunii de bine. Filosoful din Abdera ne apare orientîndu-se spre criterii obiectuale. Bun este ceea ce corespunde interesului general, așa cum acesta e definit de legea cetății, deci bun e ceea ce se conformează dreptului, legii. „Este puternic și senin cel ce acționează în concordanță cu legea. Răul ... e disprețul față de lege ...”, spune Democrit. Viața morală nu există în afara societății, ci în cadrul ei. Drept și moral este ceea ce servește interesului comun.

În mod semnificativ, într-un fragment se grupează laolaltă, ca lucruri ce trebuie respectate, „legea, magistratul și înțeleptul”. Că filosoful din Abdera căuta un factor necesar, exterior individului, care să definească moralitatea acestuia și să desemneze un cadru determinat al sentimentelor sale subiective, ne-o spune una din cele mai interesante maxime, unde omul e îndemnat să se conducă nu după capriciile subiective pe care le generează posedarea de bunuri, nu după speranțele deșarte care pot să se ivească în cugetul său, ci după natură, care nu e subordonată nimănui, ci se autosatisface — φύσις δὲ αὐτάρκης (*phýsis de autárkis*).

Considerînd dezbaterea dintre adepții principiului *legii* — *nómos* și aceia ai principiului *naturii* — *phýsis*, despre care am mai vorbit, se observă în ansamblul părerilor lui

Democrit adevine la principiul democratic al *legii*. Semnificația dată de Democrit termenului de natură în expresia reprodusă mai sus nu dezmințe, credem, spusele noastre.

În opoziție cu Socrate, Democrit elaborează o etică laică¹.

În acest moment istoric, are o importanță primordială chestiunea de a ști dacă alții decît vechii aristocrați pot avea dreptul de a conduce cetatea. O lungă serie de maxime, chiar dacă nu total concordante, coincid într-o privință: conducerea trebuie s-o aibă cei valoroși, fie că au anumite aptitudini din naștere, fie că au dobîndit cultură și înțelepciune prin învățătură și educație. Semnificația politică a acestui principiu se reliefează în mod și mai pregnant, dacă-l comparăm cu criteriul aristocratic de promovare socială. Un exemplu: Plutarh povestește că, în bătălia de la Potidaea, premiul vitejiei, care revenea după merit lui Socrate, fu destinat de generali lui Alcibiade, „datorită originii sale aristocratice”². Democrit este apărător al ideilor de stat, lege și legalitate, văzute, toate, prin prisma unui adept al intereselor demos-ului, într-un moment istoric care poate fi caracterizat ca unul de triumf al democrației, în ciuda unor eclipse vremelnice. El apără statul și dreptul, mergînd pînă la revendicarea pedepsei capitale (fr. B 259) împotriva dușmanilor lor, pentru că vede în ele garante ale înfloririi tuturor: „Dacă prosperă statul, atunci prosperă toate; dacă se prăbușește statul, se prăbușește totul” (fr. B 252).

Tezele de mai sus ne apar, în puținele texte care au ajuns pînă la noi, avînd o înfățișare schematică și de obicei pur enunțiativă. Ele nu sînt întotdeauna concordante, ceea ce lasă deschisă posibilitatea ca unele din ele să fie apocrife. Dar, privite în ansamblu, ele dezvăluie totuși profilul unei concepții de bază încheiate și mature. O unitate teoretică leagă laolaltă sociologicul de etic, iar pe acesta de politic. Unitatea ne apare și mai completă dacă ținem seamă și

¹ După cum observă, cu dreptate, Rodolfo Mondolfo, în *Problemi del pensiero antico*, Bologna, 1936, Nic. Zanickeli, p. 20.

² Plutarh, *Alcibiade*, Paris, 1927, Garnier, p. 45.

de vederile pedagogice ale lui Democrit, despre care, aici, ne vom mulțumi să spunem că, exprimînd, ca și pedagogia lui Protagoras, cerințele ascensiunii democrației, se manifestau în favoarea ideii educabilității oamenilor, a transformabilității lor morale și intelectuale, ca și împotriva metodelor de constrîngere.

Apreciind gîndirea social-politică a filosofului atomist, relevăm constatarea pe care o fac Kecekan și Fedkin, cînd spun că Democrit a fost adeptul unei democrații cenzitare, „moderate”, luînd poziție critică față de democrația „extremistă” care se consolida în Atena în a doua jumătate a veacului V î.e.n.¹.

10. Am lăsat la urmă tema ateismului școlii din Abdera, deoarece apare în gîndirea filosofilor atomiști ca o consecință nu numai a structurii atomice a lumii, dar și a caracterului pe care îl are viața socială.

Pînă în epoca clasică, fuseseră elaborate numeroase teze antimitologice dar divinitatea nu fusese negată în mod expres. Ipoteza inexistenței zeilor e formulată în faza cea nouă a gîndirii laice, în epoca clasică, odată cu unii sofisti. La atomiști apare, ca și la Prodicos, negarea divinității, corolar al fundamentării teoretice a ateismului. Avem în vedere, înainte de toate, teoria atomistă și concepția asupra cauzalității, întemeiată pe atomi și pe mișcarea lor necesară. „Atomistica se opune în general reprezentării creației lumii și conservării lumii de către o ființă străină acestora ... [În atomistică] natura își are temeiul în ea însăși, este, simplu, pentru sine”, spune Hegel². Argumente gno-seologice vin în sprijinul celor ontologice. Filosofia socială a lui Democrit considera și ea că evoluția societății omenești își avea cauza „în sine”, fără intervenția vreunui factor divin. În fine Democrit, ilustrîndu-și concepția cu exemplul conservării sănătății, pare să fi căutat și o fundamentare etică a ateismului, arătînd că soarta umană și sensul vieții stau nu în puterea zeilor, ci exclusiv în a

¹ С. Ф. Кечекъян și Г. И. Федкин, *op. cit.*, p. 17.

² G. W. F. Hegel, *Prelegeri de istorie a filosofiei*, I, trad. D. D. Roșca, București, Ed. Academiei, 1963, p. 295.

oamenilor. Dar, constată el, există credința în zei, ba mai mult, imaginea lor apare omului în conștiință. Aici Democrit avea în vedere probabil visele. Oamenii sînt cei ce au creat pe zei, spune Democrit, atunci cînd, temători în fața forțelor desfășurate ale naturii, le-au atribuit caracter divin. „Numele zeilor sînt simboluri lingvistice”, spunea el (fr. B 142). Dar imaginile? Aici explicația reprezintă un amestec de consecvență, dar și de simplism. Toate reprezentările noastre provin din mulaje, efigii materiale ale lucrurilor înconjurătoare, care pătrund în organul vizual. Dacă e așa, imaginea divinității, constatată de om în conștiința lui, trebuie să aibă la bază tot niște mulaje. De unde provin însă aceste mulaje? Întrebarea rămîne fără răspuns. Trebuie să ne mulțumim cu ipoteza că provin de la agregate atomice materiale, întâmplătoare, trecătoare¹.

11. Dacă, împotriva opiniei aproape unanime în istoriografia filosofiei grecești, vedem în Democrit un gînditor clasic iar nu un „presocratic”, o facem deoarece folosind procedeul analizei structurale și examinînd sistemul de gîndire al marelui atomist, prin compararea structurii etapei vechi cu aceea a epocii clasice, observăm în substratul cugetării sale *predominanța* celei de-a doua. Filosofia socială se separă la el în chip calitativ de ontologie. Întemeiat pe studiul minuțios al senzațiilor, ne oferă o gnoseologie de sine-stătătoare. Aplecarea sa asupra problemelor omului, calitativ diferențiate, a istoriei sale sociale, a mijloacelor sale de cunoaștere relevă faptul că a fost filosoful care, împreună cu Socrate și cu sofistii, au făcut ca filosofia „să coboare din cer pe pămînt”. Compararea lui cu Socrate este instructivă din mai multe unghiuri de vedere. Tradiția nu greșește cînd indică teoria socratică a inducției și a universalului conceptual, pe scurt logica socratică despre care va fi vorba curînd, drept reper de prim ordin al teoriei care formulează determinațiile a ceea ce numim etapa clasică. Ea greșește însă cînd omite contribuția care, în acest domeniu, îl apropie pe Democrit de

¹ V. și Ch. Appuhn, *Cicéron*, Paris, 1935, Garnier, n. 39, p. 346—347.

Socrate, de *clasicul* Socrate. Filosoful abderitan a schițat principiul logic al inducției, s-a ocupat de deosebirea dintre esență și accident, de diferite modalități ale accidentului, cum arată Salomon Luria și Th. Papadopol¹.

În mod analog cu acela în care au făcut-o Platon și Aristotel, filosoful din Abdera ne-a oferit un sistem în care variatele sfere de preocupări — de „fizică”, ontologie, gnoseologie, filosofie socială, etică, politică — se grupează în mod echilibrat. Au dispărut la el atâtea din univocitățile calitative „preclasice”: biotic-abiotic, social-cosmic, subiect-obiect (dar nu și cele în care persistă faptul de a corporaliza spiritualul, indistincția dintre criteriul de bază al fizicii și acela al ontologiei și altele). Efortul său de a renunța la limbajul metaforelor și simbolurilor, de a oferi reflecției filosofice o terminologie tehnică proprie, dă rezultate decisive, semnificative sub raportul care ne interesează aici. În ce privește „cercetarea sa conceptuală și definirea esențelor (lucrurilor)”, cum ne informează, din păcate prea eliptic, Aristotel, el îl anticipează pe Socrate. Limbajul său se depărtează de cel sentențios, spre a se apropia de cel deliberativ, cel puțin atunci când analizează funcțiile organelor de simț și formarea senzațiilor.

12. În gândirea atomistă, materialismul ontologic și ateismul se îmbină cu o filosofie socială orientată în direcția materialismului și cu o gândire politică democratică.

Mecanicismul își lasă o puternică amprentă în teoria atomilor. Indivizibilitatea și amorfismul atomilor, natura mișcării atomice, reunirea atomilor concepută ca simplă asamblare, natura psihicului și a vieții, caracterul înregistrării senzoriale, identificarea naturii senzațiilor cu natura gândirii etc., iată atâtea din aspectele mecanicismului. Dar atomismul a reprezentat o mare cucerire teoretică a minții omenești.

Prin el, Democrit e un ilustru precursor al științei moderne. Dacă P. Coudere, în spiritul părerilor poetului Valéry,

¹ Vd. С. У. Л у р и я, *Демокрит и индуктивная Логика*, în „Вестник древней Истории”, 4, 1961 passim; Th. P a p a d o p o l, *Considerații asupra logicii lui Democrit*, în „Revista de filosofie”, 9, 1965, passim.

nu vede „nimic comun” între atomismul vechi și cel modern¹, dar nu-și argumentează opinia, teza contrară beneficiază dimpotrivă de un lux de argumente². Gassendi recunoaște paternitatea lui Democrit asupra teoriei sale atomiste, Newton de asemenea. Or, Newton e cel ce l-a inspirat pe Dalton, unul din întemeietorii teoriei științifice a atomilor. Bernal scrie că atomismul abderitan, deși nu poate fi considerat ca teorie fizică propriu-zisă, este totuși „embrioul direct și recunoscut al tuturor teoriilor moderne asupra atomului”³.

¹ P. Couderc, *L'astronomie. Débuts et progrès*, in vol. „Le ciel dans l'histoire et dans la science”, Paris, 1940, P.U.F., p. 69.

² V. M. Solovine, *op. cit.*, p. XII sq.

³ J. Bernal, *op. cit.*, p. 108.

XIV

BIO-MATERIALISMUL

„Medicina nu are nevoie de ipoteze goale”

Hippocrates, *Despre vechea medicină*, 16.

1. Adresându-se lui Phaidros, în dialogul cu același nume al lui Platon, Socrate îl invită să ia aminte la ceea ce spune despre natură medicul Hippocrates, pe care Platon, prin cuvintele lui Socrate, îl pune pe același plan cu însăși „rațiunea cea dreaptă”¹.

Dacă am reamintit această observație a lui Platon, este pentru a atrage atenția asupra considerației pe care fondatorul Academiei o avea față de gândirea medicului din Cos, gândire invocată aici nu sub latura ei medicală, ci sub latura ei generală filosofică.

În istorie, Hippocrates a rămas în general „părinte al medicinei” și atât; mai mult, pentru unii este medicul care, dacă a izbutit să creeze o teorie medicală, acest lucru s-ar datora tocmai faptului că ar fi eliberat medicina de filosofie, dându-i înapoi specificul ei — „opus doctrinelor speculative”, după cum spune Windelband². Überweg-Heinze cred și ei că Hippocrates nu folosește filosofia în opera lui științifică³. Autori ca Robin, Bréhier și alții alții nu-i acordă gânditorului din Cos nici un loc în istoria filosofiei. Ba unii cercetători ai istoriei filosofiei, ca A. Rivaud⁴

¹ Platon, *Phaidros*, 270 B-C.

² W. Windelband, *op. cit.*, p. 54.

³ Überweg-Heinze, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, vol. I, Berlin, 1903, p. 62.

⁴ A. Rivaud, *Les grands courants de la pensée antique*, Paris, 1932, p. 50.

merg chiar pînă la a pune la îndoială existența fizică a lui Hippocrates.

Această din urmă părere are azi foarte puțini adepți. Nu este cazul să insistăm asupra mărturiilor care glăsuiesc nu numai despre existența fizică a lui Hippocrates — care a trăit probabil peste 80 de ani și a cărui *akmè* trebuie plasată pe la anul 420 î.e.n. — dar și despre activitatea lui de medic, inițiator de școală și autor fecund.

Nu poate fi negată nici însemnătatea filosofică a gândirii sale. În diferitele lucrări consacrate istoriei științei în antichitate, apare adesea nu numai Hippocrates medicul, dar și Hippocrates filosoful. Abel Rey, în cartea sa *La maturité de la pensée scientifique en Grèce*, subliniază locul lui Hippocrates în dezvoltarea filosofiei antice. Concepția filosofică a marelui asclepiad se vedește amplă și în monografia pe care Louis Bourgey o consacră în 1953 colecției hippocratice: *Observation et expérience chez les médecins de la collection hippocratique*.

2. O primă problemă e aceea a bibliografiei hippocratice. Sub numele de *Corpus hippocraticum*, tradiția ne-a transmis un număr de aproximativ 60 de lucrări. Există părerea unanimă că nu toate aceste lucrări i-au aparținut lui Hippocrates, ci numai unele dintre ele. Există de asemenea aproape generalizată părerea că, dintre lucrările care nu au fost scrise de mîna lui Hippocrates, o parte aparțin școlii sale, fie că au fost scrise de fiii sau de ginerele lui, care toți au fost medici, fie de alții dintre discipolii săi. Se admite de asemenea, în general, că unele lucrări din *Corpus* aparțin altor autori, ba, pe cît se pare, chiar altor orientări teoretice, și că numai prin rutină sau hazard au încăput în același cadru cu lucrările școlii din Cos.

Nu poate fi pus la îndoială caracterul neunitar al *Corpus*-ului. După Rey, în *Corpus* s-ar exprima două orientări deosebite, după L. Bourgey, trei.

Problema care ne preocupă însă aici este aceea a rolului jucat de școala hippocratică în dezvoltarea filosofiei în Grecia antică. Cercetînd *Corpus hippocraticum*, sîntem izbiți de un ansamblu de idei de mare însemnătate filosofică și

ajungem la concluzia că istoriografii filosofiei i-au nedreptăţit pe hippocratici, neacordându-le locul ce le revine în chip firesc în istoria filosofiei, ca exponenţi ai unui moment filosofic.

Ne vom ocupa de contururile acestui moment, fără a fi preocupaţi de chestiunea dacă ideile filosofice care-l definesc îi aparţin lui Hippocrates sau adeptilor săi. De aceea, vom vorbi nu de Hippocrates, ci de hippocratici; o cere rezerva făcută mai sus.

Ne dăm seama de faptul că în *Corpus* există, pe lângă orientarea hippocraticilor, şi puncte de vedere divergente în raport cu acestea. Faptul se datoreşte aceloră — numeroşi şi anonimi — care au adunat laolaltă, sub o singură titulatură, lucrări medicale care proveneau din cercuri divergente între ele sub raport teoretic.

Urmează să desprindem doar acele idei care ni se vor părea că exprimă un anumit tot. Nu credem că avem altă soluţie şi aceasta ni se pare acceptabilă, dacă nu pretindem să înfăţişăm cititorului un sistem filosofic conturat, atribuit unui anumit autor. Nu înfăţişăm aşadar un asemenea sistem, ci un anumit ansamblu de idei, mai mult sau mai puţin organizat, într-o oarecare măsură estompat, exprimînd nu atît o doctrină individuală, ci mai ales un anumit moment, colectiv. Sîntem cu atît mai îndreptăţiţi să procedăm astfel, cu cît avem în vedere şi alte două împrejurări, care justifică părerea după care marea majoritate a lucrărilor din *Corpus* sînt legate printr-o dublă unitate. Avem în vedere pe de o parte o anumită unitate ideologică, care a reunit laolaltă, pînă la un punct, pe membrii grupului hippocratic, şi, pe de altă parte, unitatea de timp, dată de faptul că, în imensa lor majoritate, lucrările *Corpus*-ului au fost întocmite într-o perioadă cuprinsă între ultimele decenii ale secolului al V-lea şi mijlocul secolului al IV-lea î.e.n. Este perioada clasică din dezvoltarea filosofică în Grecia — perioada lui Socrate, Democrit şi Platon — în faza ei imediat anterioară celei aristotelice.

3. Acest ultim fapt ne poate dirija şi spre determinarea rolului istoric pe care l-a îndeplinit cugetarea şcolii hippocratice. Nu cunoaştem destul de bine evenimentele politice

din insula Cos, în epoca delimitată mai sus. Știm însă că perioada de maturitate a lui Hippocrates coincide cu perioada de intensă afirmare a democrației ateniene, într-un timp în care insula Cos se afla în orbita influenței exercitate de Atena democratică, și-și adapta instituțiile orientării democratice a Atenei. Un text indică faptul că, în acest conflict între vechea aristocrație gentilică și noii deținători de averi mobiliare, militanți pentru democrație, Hippocrates a fost un adept al democrației. În lucrarea *Despre vechea medicină*, care aparține incontestabil lui Hippocrates însuși, el vorbește cu neocolită simpatie în favoarea celor „care nu se supun despotismului și se guvernează pe ei înșiși”¹, manifestând ostilitatea sa față de regimurile în care „oamenii nu sînt stăpîni pe persoana lor, nici nu sînt guvernați de legi pe care să le fi făcut ei înșiși, ci de către o putere despotică”².

Hippocrates reunește în opera sa spiritul filosofiei materialiste, cu interesul intens pentru cunoașterea rațională a naturii lucrurilor, cu afirmarea idealului politic democratic. El a transmis, desigur, spiritul acestei orientări teoretice urmașilor săi în ale filosofiei și științei.

4. Hippocraticii s-au ridicat în primul rînd împotriva acelor care nu legau practica lor medicală de o concepție teoretică generală; ei s-au ridicat în egală măsură și împotriva celor care, fascinați de teorie, nu știau să o raporteze la realitate și rămîneau la ipoteze deșarte, lipsite de conținut.

În scrierea *Despre vechea medicină*, autorul arată că medicina „nu are nevoie de ipoteze goale... despre care nu se poate ști dacă sînt ori nu adevărate, deoarece nu există ceva cu care să fie comparate spre a se cunoaște realitatea”³.

¹ *Despre vechea medicină*, § 16.

² *Ibidem*.

³ *Ibidem*, § I. Referirile la lucrările hippocratice se dau în prezentul studiu după următoarele texte: E. Littré, *Oeuvres complètes d'Hippocrate*, Paris, 1840—1861; Dr. Ch. Daremberg, *Hippocrate. — Œuvres choisies*, Paris, 1855; Dr. C. Săndulescu, *Traduceri hippocratice*, București, 1940.

Ceea ce avea aici în vedere autorul hipocratic erau acele construcții filosofice care nu aveau drept punct de plecare obiectele și fenomenele realității, ci plecau de la plăsmuiri fantastice ale minții, în care se căuta să fie întemnițată realitatea. Asemenea plăsmuiri fantastice erau elaborate, de pildă, de pythagorici și și-au găsit ecou și în unele dintre lucrările intrate în *Corpus*, dar care se află în flagrant contrast cu orientarea hipocratică. Hippocratismul nu accepta, ci respingea teoria numerelor, a funcțiilor misterioase ale cifrei 7, teorie care aparținea misticii pythagorice a numerelor. De acord cu Bourgey, trebuie admis că lucrări ale *Corpus*-ului în spiritul celei intitulată *Foetusul de 7 luni*, de pildă, nu aparțin spiritului hipocratic.

Totodată, socotim că unii dintre autorii care, pe drept cuvânt, scot în relief aici raționalismul hipocratic, în opoziție cu iraționalismul, trag anumite concluzii nejustificate. Astfel, atît Bourgey, cît și Littre, atribuie hipocraticilor atitudinea de respingere a filosofiei în general, confundînd protestul hipocratic împotriva „speculației goale”, cu respingerea oricărei concepții generale despre lume.

Școala din Cos a combătut pe practicienii empirismului îngust și în primul rînd pe membrii școlii medicale din Cnidos, țintind îndeosebi lucrarea cea mai răspîdită a acestora *Tezele cnidiene*. Citim în *Corpus*: „Cei ce au compus cartea numită *Tezele cnidiene* au notat în mod exact ceea ce sînt bolnavii în fiecare afecțiune... Dar ce anume trebuie să știe medicul, fără ca lucrul să-i fie spus de către bolnav, este omis în mare parte; totuși e vorba de o serie întreagă de noțiuni, după cazuri, iar unele din ele au importanță pentru interpretarea semnelor”¹. Ceva mai departe, autorul își precizează gîndul: „În ce mă privește, socotesc necesar să fie folosită gîndirea în toate aspectele artei medicale”². În repetate rînduri, hipocraticii insistă asupra necesității ca faptele izolate să fie interpretate în lumina unei anumite concepții, elaborate la rîndul ei pe baza faptelor. Pe practicienii lipsiți de concepție, autorul

¹ *Regimul în bolile acute*, § 1.

² *Ibidem*, § 2.

cărții *Regimul în bolile acute* îi asemuiește în chip ironic cu ghicitorii, care, spune el, privind o pasăre ce zboară, sînt gata să formuleze cine știe ce sentență în cazul în care pasărea zboară spre dreapta și cu totul alta, dacă pasărea zboară cumva spre stînga.

Școala hipocratică afirmă și pentru medicină necesitatea elaborării unei concepții filosofice generale. Aici, distincția dintre punctul de vedere al medicului și punctul de vedere al filosofului nu operează, căci organismul uman este privit de hipocratici ca o parte a naturii; ei subliniază faptul că specificul corpului uman, fără de a cărui înțelegere medicul nu poate face față sarcinilor sale, nu poate fi sesizat altfel decît considerîndu-l, ca parte a naturii, în ansamblul ei. Or, natura fiind una, esența ei este de asemenea una, deci aceeași, fie că e vorba de macrocosm sau microcosm. Asupra acestei idei hipocratice ne atrage atenția Platon. În *Phaidros*, citim următoarele: „Socrate: (adresîndu-se lui Phaidros) — Crezi tu că este posibil să cunoaștem bine natura sufletului, fără a cunoaște natura Totului? *Phaidros* — Dacă e să-l credem pe Hippocrates, asclepiadul, nu se poate cunoaște altfel nici măcar trupul omenesc. *Socrate* — Foarte bine...”¹.

Această idee care, la Platon sau Hippocrates, ajunge la nivelul teoriei nu era nouă, căci fusese întrevăzută de predecesori. Ea era implicată în mod embrionar în cuvintele lui Anaximenes „sufletul este aer”, ea e vizibilă la Anaxagoras, ale cărui *homoiomèrii*, elemente ale lumii, sînt argumentate de filosof plecînd de la considerații asupra țesuturilor organismului uman; Democrit insistase, în cadrul atomismului său, asupra unității dintre trup și suflet pe de o parte, organism și restul naturii pe de altă parte. De aceea, cînd hipocraticii afirmă și ei existența acestei unități, ei merg pe un drum deja bătătorit; este tocmai drumul pe care mergeau materialistii epocii.

¹ Platon, *Phaidros*, 270 B-C; Abel Rey consideră că e vorba aici nu de natură în sens de Univers, ci de cercetarea trupului în funcție de natura care îi e proprie (*La maturité de la pensée scientifique en Grèce*, p. 436 și 437).

Unora le provoacă nedumerire teza hipocratică după care organismul uman trebuie considerat nu numai prin prisma legăturilor sale cu mediul fizic înconjurător, dar în funcție și de unitatea existentă între organismul uman pe de o parte, cerul, astrele și întregul Univers, pe de altă parte. Desigur, un asemenea punct de vedere ar putea să implice prejudecăți astrologice. Dar prea adesea au biciuit hipocraticii pe magicieni, pe astrologi și pe ghicitori, ca să poată fi bănuți că ar fi fost adepții lor. Nu cumva este vorba aici de principiul armoniei universale, căreia i-ar fi subordonat și trupul omenesc? Critica pe care hipocraticii o fac numerelor pythagorice nu lasă loc unei asemenea presupunerii.

Nu rămîne decît o singură explicație: unitatea cosmică de care vorbesc hipocraticii este unitatea elementelor materiale ale lumii, unitatea materiei, înclinînd spre teoria celor patru elemente, formulată de Empedocles¹.

Hipocraticii nu au adoptat atomismul, teorie materialistă mai matură. Dar nu în originalitatea și profunzimea concepției lor generale despre lume constă valoarea principală a gândirii lor, ci în caracterul realist al acestei concepții. După cum vom vedea imediat, această valoare se va contura în mod și mai accentuat atunci cînd va apare contrastul dintre ei și idealismul platonician în problema experienței senzoriale.

Că viziunea lor despre kosmos avea un caracter materialist, iar nu unul idealist, rezultă nu numai din cele de mai sus. Pentru ei, Universul în care le apare încadrat omul nu este nici Universul homeric, dominat de capriciile zeilor, nici Universul pythagoric, preconceptat după fantezistele virtuți ale cifrei 10, ci Universul real, obiect de contemplare al astronomilor. Prietenia dintre Hippocrates și astronomul Meton oferă mărturie în această privință².

¹ Vezi Dr. Ch. Singer, *Histoire de la biologie*, Payot, Paris, 1934, p. 27.

² Vezi G. Baissette, *Hippocrate*, Grasset, Paris, 1931, p. 87. Dar observînd aceasta, Baissette îi transformă și pe Meton și pe Hippocrates în adepții unui anumit gen de platonism, afirmație nemotivată.

Așadar hippocraticii își dau seama că, după o expresie a lui A. Dobrovici referitoare la concepția hippocratică, „omul este o parte a naturii și nu poate fi înțeles independent de ea”¹. În concepția hippocratică, omul este o parte a acelei naturi care constituie obiectul de observație al astronomilor, obiectul de contemplare al filosofilor, a naturii privity în realitatea ei fizică.

5. O anumită viziune dialectică asupra conexiunii dintre unitate și multiplicitate, continuitate și discontinuitate apare în *Corpus* când este vorba atât de întregul kosmos, cât și de domenii mai înguste, ca, de pildă, de acela al clasificării bolilor: medicii-filosofi din Cos cer ca fiecare caz patologie să fie apreciat, în același timp, din punctul de vedere al specificității sale individuale, dar și din cel al apartenenței sale la *universal*, la o anumită categorie patologică generală.

Unitatea, în obiect, dintre universal și particular este văzută ca unitate a contrariilor. O considerăm deci aici sub aspectul ei general, ca idee integrată în concepția generală despre Univers a hippocraticilor.

Nu putem spune că acest element dialectic este prea clar conturat în *Corpus* și nici că ar avea originalitate. Ne e greu să afirmăm că aparține cutărui sau cutărui grup de lucrări din culegerea hippocratică. Ne mulțumim să constatăm că acest element dialectic există. Aceasta ne interesează în primul rând, chiar dacă nu găsim nimic nou aici în raport cu ceea ce fusese afirmat deja de către predecesori. Ni se pare întemeiată părerea acelor autori care văd aici o influență heraclitică. Să parcurgem câteva fragmente din scrierea *Despre regim*, în care influența lui Heraclit este general admisă. Vorbind despre elementele materiale ale lumii, autorul spune: „Aceste elemente nu rămân niciodată pe loc, ci se schimbă neconținut într-un sens sau altul... Absolut nimic nu se distruge și nimic nu se naște care să nu fi fost înainte... Totul crește și descrește, atingând maximum și minimum posibil... A se

¹ Dr. A. Dobrovici, *Origines de la biologie—Hippocrate*, București, 1939, p. 14.

naște și a muri e același lucru... A crește și a descrește e același lucru... Unul pentru tot, totul pentru unu e același lucru și nimic din ceea ce este în tot nu e același lucru"¹. Și în altă parte: „Totul e asemănător, fiind neasemănător; totul e convergent, fiind divergent, vorbitor și nevorbitor, inteligent, neinteligent, modul fiecărui lucru fiind în același timp contradictoriu și concordant”².

Schimbarea și transformarea neconținută a lucrurilor, unitatea dialectică între naștere și dispariție, între viață și moarte, contradicția din lucruri — sub aspectul creștere-descreștere, asemănător-neasemănător, convergent-divergent — opoziția și în același timp unitatea contrariilor, unitatea dintre continuitate și discontinuitate ca unitate între general și particular, ca și dintre întreg și părțile sale componente, iată ideile ce se desprind din textele citate, bineînțeles, toate, în acea formă brută, estompată, enunțiativă, globală, care denotă caracterul speculativ și naiv al întregii dialectici antice dinaintea lui Platon. E ușor de văzut că în fragmentele citate din *Corpus*, ca și în multe altele dealtfel, respiră spiritul filosofiei dialecticianului din Efes.

Am mai adăuga o impresie: în *Despre regim*, autorii vorbesc despre faptul că, neexistând naștere și moarte, schimbarea lucrurilor are loc prin „amestec și separare”, că ceea ce „oamenii vulgului numesc naștere și moarte... este în realitate amestec și separare”³.

Empedocles, de care sîntem obligați să ne reamintim mereu atunci cînd citim textele hippocratice, se exprima în termeni aproape identici: „nu există naștere pentru un lucru muritor și nici vreun sfîrșit al morții fatale, ci există numai amestec și separare a celor amestecate, iar oamenii le numesc pe acestea naștere”⁴.

Ideea din *Corpus hippocraticum* este vădit împrumutată.

¹ *Despre regim*, § 4.

² *Ibidem*, § 11.

³ *Ibidem*, § 4.

⁴ Empedocles, *fr. B 15*.

de la Empedocles, dacă nu de la Anaxagoras, unde este enunțată cam în aceeași termeni¹.

6. Ce-i îngăduia medicului hipocratic să indice, nu arareori, medicația adecvată și prognoza justă? Același lucru care i-a permis lui Thales să „prevadă” data unei eclipse: cunoașterea unor note de înregistrare a fenomenelor pe lungi intervale de timp; pe tabelele astronomice se putea citi periodicitatea eclipselor și deci data când vor reveni; în același sens, la hipocratici, cunoașterea unui mare număr de cazuri patologice, a tratamentelor administrate anterior, a efectelor obținute, indica de la sine soluțiile cele mai bune.

Aceasta este latura practică a cheștiunii. Dar ea implică o convingere teoretică: convingerea că observația este justă, că percepțiile senzoriale au valabilitate obiectuală; convingerea că repetarea cazurilor nu are caracter haotic, ci exprimă o însușire generală a naturii în general, a naturii umane inclusiv, că există o ordine necesară care asigură repetarea fenomenelor; în speță, că același efect (simptomul) presupune aceeași cauză (factorul morbigen), că aceeași cauză (medicamentul) va produce același efect (terapeutic); pe scurt, convingerea că există o necesitate obiectuală în natură, că are caracter material (pentru că e de ordinul lucrurilor materiale pe care le cunoaștem prin senzații). De aceea e posibilă prognoza care permite medicului, în sensul pe care termenul de prognoză îl are la hipocratici, „să arate antecedentele bolii, să cunoască starea actuală și să prezică desfășurarea viitoare”².

Toată această înlanțuire de idei e pătrunsă de convingerea în cognoscibilitatea lumii, a fenomenelor. Ea nu implică nici o fatalitate mistică și nici un fel de virtute primordiale a rațiunii, nici un fel de apriorism. Ea nu este altceva decît consecința admiterii acestei ordine reale care permite celor iscusiți — ca, de pildă, medicilor pricepuți — să

¹ Despre influența lui Empedocles și Anaxagoras în tratatul *Despre regim*, a se vedea Bourgey, *op. cit.*, p. 127.

² Despre epidemii, I, § 5; în *Prognostic* regăsim aceeași idee.

îmbunătățească medicina „încercînd să ajungă la necunoscut, plecînd de la cunoscut”¹.

De-a lungul miilor de pagini ale *Corpus-ului*, medicii hipocratici își notează observațiile pe care le-au reținut ei și alții înaintea lor, observații dobîndite prin viciuarea ochilor care urmăresc chipul bolnavului, prin agerimea urechilor puse adesea să asculte zgomotele care se aud în pieptul celui suferind, prin finețea mirosului și gustului care compară comportarea organismului normal cu a celui aflat în stare patologică, prin sensibilitatea tactilă care prinde temperatura trupului și permite medicului să surprindă apariția și curba febrei într-o vreme în care nu există nici un instrument de măsurare al acestui indice atît de însemnat în patologie.

Contestînd că prin abstracții preconcepute, de felul numerelor pythagorice, am putea să ajungem la cunoaștere, autorul hipocratic adaugă: „Adevărata măsură nu trebuie să fie căutată în altă parte decît în senzațiile trupului”², senzații atît ale medicului, cît și ale bolnavului, apreciate „în realitatea lor materială”, iar nu în sensul relativismului subiectivist, după cum precizează Bourgey³.

Încrederea în valabilitatea datelor senzoriale capătă însă însemnătate filosofică deosebită dacă avem în vedere că, în perioada apariției școlii hipocratice, eleații continuau să manifeste neîncredere parmenidică în autenticitatea cunoașterii senzoriale. Semnificația poziției hipocraticilor în problema factorului empiric este cu atît mai mare într-o epocă în care va acționa puternica autoritate a lui Platon, adept o vreme al desconsiderării activității senzoriale în procesul cunoașterii.

În același timp, în acord cu Democrit, ca, dealtfel și cu Heraclit, hipocraticii nu cad într-un empirism îngust. Îndelung insistă Bourgey asupra însemnătății pe care școala din Cos a acordat-o funcțiilor rațiunii. Chiar dacă, după părerea noastră, constatările autorului francez mo-

¹ *Despre vechea medicină*, § 2.

² *Ibidem*.

³ L. Bourgey, *op. cit.*, p. 202.

dernizează aici, într-o oarecare măsură, pe redactorii *Corpus*-ului, totuși ar fi nedrept dacă nu am acorda atenția cuvenită, de pildă, acelui pasaj din *Precepte* în care se spune că vindecarea nu poate fi obținută decît prin „experiența asociată rațiunii”¹.

Ba chiar, după cum rezultă din alt text, autorii au între-văzut, sub un anumit aspect, și ceea ce numim rolul activ al rațiunii. Vorbind, de pildă, de cazul unui copil al cărui os cranian a fost denudat în urma unei răniri, textul indică faptul că într-un asemenea caz inteligența trebuie să se străduiască să cunoască un lucru care simplului simț al văzului nu-i apare ca manifest².

Atingem cu aceasta o problemă dintre cele mai importante, și anume aceea a rolului experienței în practica și teoria hippocraticilor.

C. G. Cumston spune despre Hippocrates: „Printre cei vechi, el este acela care a cunoscut cel mai bine metoda experimentală, care a aplicat-o cel mai bine și a dezvoltat-o cel mai mult, și care, în același timp, a studiat întotdeauna natura cu ochii de filosof”³. Despre atenția acordată de hippocratici experienței vorbesc și alți cercetători ai operei hippocratice⁴.

Zecile de tratate cuprinse în *Corpus* indică mii și mii de fapte experimentale pe care s-au întemeiat activitatea și cunoașterea hippocratică.

Este în afară de orice îndoială că momentul hippocratic a contribuit într-o măsură la îmbogățirea imaginii pe care cei vechi o aveau despre natură. Realitatea materială, ca mediu geografic și biologic îndeosebi, materia însăși, cea geo- și biologică mai ales, se arată prin el a fi cu mult mai bogată în determinări decît apăruse celor vechi; oamenii de știință, filosofii își dau mai bine seama de multilateralitatea ei calitativă, învață să înțeleagă mai bine calitățile ei variate, să mediteze asupra lor și să pregătească filosofiei concluzii și sinteze noi.

¹ *Ibidem*, p. 195 — *Precepte*, I, § 3—4.

² *Despre rănilile de la cap*, 18, L. III, 250, 17—18.

³ C. G. Cumston, M. D., *Histoire de la médecine*, Paris, 1931, p. 113.

⁴ De pildă, Dobrovici, *op. cit.*, p. 25; Bourgey, *op. cit.*, p. 191 și urm.

Spuneam că nu este vorba numai de observație, dar și de experimentare. Aceasta este încă timidă și săracă, dar există.

Nu e un fapt cu totul nou. Pe cât se pare, Alkmaion înaintea hippocraticilor, a disecat unele organisme animale. Empedocles și Anaxagoras făcuseră și ei oarecare experimente.

În tratatul hippocratic *Despre inimă*, se pomeneste de următorul experiment: cu ajutorul a două coloane de apă, medicul investigator a încercat și comparat puterea de rezistență a valvulelor sigmoide din aortă, pe de o parte, și din artera pulmonară, pe de altă parte. Bourgey, care ne-a atras atenția asupra acestui fapt, adaugă că, repetat în vremea noastră, experimentul a permis cousemnarea unor rezultate identice cu cele ce fuseseră notate de cercetătorul antic. Unele texte hippocratice sugerează faptul că membrii școlii au practicat și alte încercări experimentale. Cu toate că e vorba de fapte izolate care, în totalitatea lor, nu reprezintă prea mult, oricum acest lucru îndreptățește și mai virtos concluzia trasă mai sus, referitoare la însemnătatea filosofică a observației în hippocratism.

7. Din punctul de vedere al progresului cunoașterii științifice, observația, experiența hippocratică nu au revoluționat științele biológico-medicale și filosofia materialistă. Datorită căror cauze obiectuale, autorii *Corpus*-ului nu au putut depăși faza speculativă în știință și filosofie, și nu au izbutit să umple abstracțiile lor cu conținutul determinărilor științifice?

În fapt, cunoștințele lor științifice rămân rudimentare. Lipsa de informație anatomică și fiziologică, într-o epocă în care disecția pe om nu este practică, lipsa de cunoștințe chimice și îndeosebi biochimice nu permit elaborărilor logice să meargă departe, fără a pierde în felul acesta orice contact cu lucrurile. La nivelul dat de dezvoltare a forțelor de producție, nu putea exista nici un fel de instrumentaj care să permită dirijarea cu adevărat științifică chiar și a celei mai rudimentare experimentări. Nivelul scăzut al forțelor de producție nu stimula, pe de altă parte, progresul fizicii și chimiei, a căror dezvoltare era la rîndul ei indispensabilă progresului cunoștințelor biologice. Pe de altă parte, după cum se știe, relațiile

de producție sclavagiste existente nu numai că nu stimulau dezvoltarea forțelor de producție, a uneltelor de producție îndeosebi, dar, sub un anumit raport, împiedicau chiar dezvoltarea lor. Apoi, cercetarea științifică este muncă, ea presupune colaborare între activitatea intelectului și a brațelor. Dar rînduiriile sclavagiste generează disprețuirea muncii și a muncitorului.

Nu este lipsit de semnificație faptul că în această vreme, vorbim în general, s-au dezvoltat cunoștințele științifice în domenii care nu necesitau munci fizice susținute, ca matematica și contemplarea astrilor, în timp ce o știință intim legată de munca fizică prelungită, ca de pildă chimia, practic vorbind nu există încă.

Dealtfel, în sclavagism, situația este de asemenea natură, încît, în general, menținerea relațiilor de producție existente nu necesită progresul cunoștințelor științifice, lipsind prin urmare științele naturii de stimulentele de care ar fi avut nevoie din direcția relațiilor de producție. Nu poate fi neglijat nici rolul negativ pe care l-a jucat pînă în secolul al III-lea religia care, nepermițînd disecția pe om, a împiedicat astfel cunoașterea anatomică și fiziologică a organismului uman.

8. Considerațiile expuse mai sus scot în evidență, totuși, faptul că dezvoltarea materialismului și dialecticii în vechea Grece a trecut și prin școala hipocratică.

Dar școala hipocratică a fost înainte de toate o Școală *medicală*. Prestigiul ei milenar s-a întemeiat, desigur, pe superioritatea pe care a avut-o în antichitatea greacă asupra altor școli medicale, în ceea ce privește capacitatea curativă a prescripțiilor formulate de adepții ei.

Iată așadar că primele succese de seamă, medicina greacă le-a obținut acolo unde medicii s-au ridicat deasupra empirismului îngust și au adoptat o concepție teoretică generală, o concepție filosofică, deși deocamdată necoaptă.

Știința modernă are toate motivele să creadă că acest lucru nu e o chestiune de hazard, ci este profund motivat. Ea vede în momentul hipocratic un moment însemnat în istoria creșterii eficacității medicinei.

HOMO-MENSURA

„Omul este măsura tuturor lucrurilor; a celor ce sînt, în ce fel anume sînt; a celor ce nu sînt, în ce fel anume nu sînt”.

Protagoras din Abdera.

1. Istoriografia modernă a filosofiei antice a preluat și a cultivat multă vreme acel portret despre sofistii greci care se conturase în textele lui Platon și Aristotel, ba chiar în mod mai „antisofist” decît ar fi îngăduit acele texte, dacă s-ar fi examinat cu mai mult discernămint substraturile și mai ales sursele lor de inspirație. E destul să fie citit Ed. Zeller — spre a cita un nume de înaltă autoritate — ca să apară figura tradițională a sofistului. Ar fi un simplu profesionist al disputei, disprețuitor al adevărului științific, abil mînuitor al argumentelor destinate să intoxice mintea adversarului, pentru ca acesta, adus prin exagerare la capătul răbdării să părăsească arena. Figurile lui Euthydemos și Dionysodoros dintr-un cunoscut dialog platonician par să fie tipice pentru a susține această portretizare. Cititorul este pus să se amuze pe socoteala sofistilor, spunîndu-se că aceștia pledau în felul următor:

„Socrate nu e Callias; Socrate e om; deci Callias nu e om”.

„Callias e tatăl lui Androcles, dar Callias nu poate fi totodată și tată și non-tată; deci Callias e tată al tuturor”.

„Iată un negru; el nu poate fi totodată și non-negru; deci are dinții negri”.

„O cupă de medicamente are un bun efect asupra bolnavului; dîndu-i să bea o mie de cupe din același medicament, efectul va fi de o mie de ori mai bun”.

2. Cercetările eu caracter obiectiv mai vechi (Gomperz) și îndeosebi cele din ultimele decenii răstoarnă opiniile

denigratoare despre mișcarea sofștilor. Printre lucrările de mai mare amploare care, mai aproape de noi, au contribuit la „reabilitarea” sofștilor, după expresia excelentei specialiste Clémence Ramnoux, menționăm cu precădere două: Eugène Dupréel, *Les sophistes*, Neuchâtel, Ed. du Griffon, 1948 și Mario Untersteiner, *I sofisti*, 1948.

Imaginilor caricaturale nu le-au lipsit modelul. Sofști traficanti de idei au existat în toate timpurile. Au putut fi foarte turbulenți în secolul IV, când scria Platon. Dar nu trebuie să se permită acestor epigoni să întunece prezența în istoria filosofiei a unor străluciți gânditori „sofști” din secolul V î.e.n., cum au fost *Protagoras din Abdera*, *Prodicos din Ceos*, *Hippias din Elis*, *Gorgias din Leontium*. Nu sînt lipsite de interes filosofic și atîtea din tezele emise de sofști de mai mică importanță ca *Alkidamas*, *Lycophron*, *Antiphon sofistul*, *Anonimul lui Iamblichos*, *Kallicles*, *Thrasimachos* și alți cîțiva.

Termenul însuși nu a avut în vechea Grece, de la început, o utilizare peiorativă, ci a însemnat inițial *înțelept*. Cei șapte înțelepți pe care vechea doxografie îi instala tradițional la porțile de intrare ale filosofiei grecești erau numiți sofști. În secolul V, termenii de „sofist” și „filosof” spuneau același lucru. E demn de consemnat faptul că în dialogul pseudoplatonician *Eryxias*, din secolul IV î.e.n., e denunțată ca nedreaptă defăimarea sofștilor secolului V.

3. Ce a reunit oare sub o etichetă comună figurile evocate mai sus, prezente în istorie în epoca lui Pericle? În nici un caz similitudinea de opinii. Dintre acești filosofi, unii au fost materialişti, alții idealişti, unii au îmbrățișat cauza democrației, alții pe aceea a aristocraților. Au fost raționalişti sau sceptici, atei sau bigoți.

Ceea ce-i adună laolaltă sub aceeași denumire a fost îndeletnicirea lor, pînă la ei necunoscută în *pòlis*-ele grecești. Au fost dascăli profesioniști care, în schimbul unei remunerații, predau, îndeosebi tineretului, o variată gamă de cunoștințe. Se poate afirma că au constituit prima instituție de învățămînt superior în vechea Grece, înainte ca funcția lor să fie preluată de acele universități *sui-*

generis care au fost Academia lui Platon, Lyceul lui Aristotel și, mai apoi, Grădina lui Epicur și Porticul stoicilor. Au fost, toate acestea, începînd cu „seminariile” sofistilor, înjghebare cu caracter privat iar nu public (statal).

Fundația sofistilor s-a născut sub imperiul unei cerințe noi, adusă în Atena la ordinea zilei de mutațiile impuse prin succesul ideilor democratice de guvernare. Reamintim cele spuse în legătură cu chemarea pe care noua democrație o adresase omului simplu din demele Aticii, de a participa la guvernare și la distribuirea justiției.

Acest om, spre a face față noilor îndeletniciri, trebuia să fie instruit. Sofistii au fost factori de răspîndire a cunoștințelor filosofice și literar-științifice. Îi învățau pe atenieni meșteșugul exprimării corecte și limpezi, al pledoariei, al argumentării. Îi instruiu cum să participe cu succes la dezbaterile în contradictoriu din adunări politice și instanțe judecătorești. Au fost instructori politici și propagandiști culturali, primii activiști neoficiali ai culturii de masă în Europa. Prodicos se ocupa de limba greacă și de literatură, dar și de etică și fizică, Gorgias de retorică, Protagoras devenise cunoscut pentru arta sa de a iniția în „potrivita folosire a cuvintelor”, Antiphon predă fizica și matematica. Prin extensiunea și varietatea cunoștințelor sale de profesor, Hippias ne apare ca un fel de „uomo universale” al epocii.

A fost nedrept Nietzsche cînd a crezut că vede în sofisti niște individualiști intrați în conflict cu cei din contemporaneitatea lor. Léon Robin nu poate fi urmat cînd vede în sofisti mai ales niște „disputatori de meserie”. Vom vedea ce trebuie crezut despre opinia lui Palhoriès, care înregistrează doar latura critică, incontestabilă de altfel, din opera sofistilor¹, nu însă și latura constructivă.

Subliniem din nou rolul lor social-istoric creator, răspuns colectiv dat unui nou comandament social.

Funcția socială astfel ivită nu implica aliniere ideologică, ba dimpotrivă, în adunări se făceau auzite opinii diverse.

¹ F. Palhoriès, *L'héritage de la pensée antique*, Paris, Alcan, 1932, p. 41.

Firește că cei care, pentru persoana lor ori a copiilor lor, doreau un bun instructaj în spirit nobiliar făceau apel la dascăli (sofiști) prieteni de idei, proaristocratici. Numeroase solicitări veneau din partea familiilor din demos, astfel încât cei mai mulți dintre sofistii ce ne sînt cunoscuți propovăduiau idei democratice. Dar în privința acestei de-a doua categorii nu trebuie neglijat faptul că de regulă sofistii apreciau onorariile substanțiale, așa că îi întîlnim mai adesea prin casele bogate. Demos-ul, ca să spunem astfel, folosea pe sofisti prin intermediul celor mai „buni” fii ai săi.

4. *PROTAGORAS DIN ABDERA* (481—411) a fost probabil cel mai bătrîn dintre sofisti. Este consemnată prezența lui periodică la Atena. Convingerile lui prodemocratice sînt, între altele, atestate de faptul că primește în anul 444 din partea lui Pericle, hegemonul democrației ateniene, misiunea de a întocmi legile coloniei panhelenice Thourioi din Italia, legi neîndoiește conforme vederilor strategului alcmeonid. Textele platoniciene care-l pomenesc lasă să se întrevadă faptul că maestrul Academiei, deși nu simțea vreo afinitate, nici afectivă nici teoretică, față de popularul intelectual din Abdera, îl aprecia în fond ca pe un gînditor original și iscusit. Din lucrările protagorice, numeroase, între care pomenim cele cu titlurile: *Despre zei*, *Despre virtuți*, nu ni s-au păstrat decît cîteva fraze. Spusele pe care i le atribuie Platon în dialogul ce poartă numele cărturarului abderitan pot fi primite doar cu beneficiu de inventar. Așa, schița asupra istoriei societății omenești, pusă în seama sofistului în același dialog, pare să indice o paternitate platoniciană. Ne mai dau informații asupra sa Aristotel, Sextus Empiricus, Diogenes Laërtios, Aulus Gellius și alții.

5. Teza „homo-mensura” — exprimată în fragmentul reprodus în fruntea acestui capitol — care i-a asigurat autorului ei permanența în istoria spiritului, este susceptibilă de variate interpretări, toate, abstract vorbind, egal de legitime. Dar șansele cele mai multe de a se apropia de semnificația autentică o va avea tălmăcirea care va situa în modul cel mai consecvent textul protagoric în

totalitatea tezelor sale, în contextul indicat de funcția socială îndeplinită de prodemocratismul lui Protagoras în special și, pe un plan mai larg, de noul cadru ideatic impus de epoca în care se afirmă *akmè* a sofistului din Abdera, epocă a reînnoirii „clasice” comandate de Atena.

Semnificația ontologică a textului în cauză nu e ea cea mai interesantă. Adoptînd versiunea lui Diels, admitem că pentru cugetătorul abderitan *există* o „lume a lucrurilor”, că sub acest aspect el manifestă un realism care, gîndit prin prisma sensualismului său, a avut probabil caracter materialist. El continua ideea afirmînd că nu putem ști *cum anume este* această lume în mod real, deoarece în această privință datele simțurilor diferă de la un om la altul. În problema cunoașterii naturii, notele de agnosticism și relativism nu pot fi neglijate. Dar relativismul senzațiilor nu era pentru Protagoras mai mult decît un preambul la tema *omului* cunoscător ca atare.

6. Tema naturii nu ocupă centrul preocupărilor sale. Cugetul său e angajat aproape exclusiv în chestiunea de a înțelege funcțiile îndeplinite de activitatea teoretică și practică a oamenilor în viața socială. Este totodată tema sa gnoseologică preferată. Pentru prima dată în istorie, principala temă gnoseologică încetează de a fi un obiect „natural”. Învățătorul sofist e chemat, potrivit funcției sale în noua epocă, să se ocupe de *destine omenești*, în mod nemijlocit, iar nu mijlocit și estompat cum fusese cazul cu premergătorii săi. El știe deci că în acest domeniu obiectul, „lucrurile” — legile civile, normele etice, instrumentele gîndirii, mijloacele de comunicare interumane și, chintesențial, misiunea omului în *pòlis*, căreia toate celelalte „lucruri” i se subordonează (fiind la rîndul lor configurate de aceasta) — sînt „lucruri omenești”. A ști aceasta înseamnă a recunoaște atare „obiecte, lucruri” ca fiind entități *subiective*, a-ți da seama că ele *ființează* doar *prin dimensiunile și semnificațiile pe care le dobîndesc din partea omului*. Cu alte cuvinte că „măsura lor este omul” (*homo-mensura*).

Sofistul se simte purtător al unei sarcini istorice determinate. El știe că recunoașterea capacității omului de a conferi unui „lucru” (lege politică, regulă morală etc.)

valoarea de „eficient”, de „bun” ne obligă să răspundem la chestiunea de a ști ce anume e bun și ce nu e. Eficiența e la rîndul ei determinată de atingerea ori neatingerea a ceea ce a fost astfel statornicit drept „bun”. Deci, dacă normele, calitățile dobîndesc funcțiile pe care le au prin om, e esențial a cunoaște *criteriul* după care trebuie să se conducă omul spre a înfăptui binele. Acest criteriu nu e de ordinul capriciului, al unei subiectivități dezordonate, indiferente față de interesul comun. Binele e de ordinul virtuții politice *colective*. În fiecare moment istoric cetatea consideră „dreaptă și frumoasă” o anumită normă, așa cum corespunde ea interesului ei în *răstimpul* în care acesta există ca atare. Oamenii instituie legea care e *pentru ei* bună. Bun e deci omul ce respectă această normă legală și care e prin aceasta bun cetățean.

Aceste teze — apreciate în cadrul conflictului dintre aristocrație și *demos* unde, pentru prima, legitimitatea prevederii normative e decisă de imuabile tradiții, iar pentru ultimul de trebuințele sale nou constituite — învederează faptul că ceea ce are în vedere prodemocratul Protagoras cînd se referă la „cetate” este cetatea democratică, că „cetățenii a căror viziune face ca legea să fie bună” sînt pentru el legiuitorii exponenți ai *demos*-ului, iar „legea apreciabilă ca bună” este pentru el legea democratică.

Ceea ce, în altă parte, am numit criteriul *nòmos* e pentru Protagoras doar un caz particular — acela ce atinge norma juridico-politică — al unui adevăr de mult mai profundă semnificație: valorile instituțiilor și faptelor de conștiință (juridico-politice, etice sau de orice alt ordin) depind de om. Introducînd aici și punctul de vedere al *istoricității*, filosoful se orienta intuitiv, practic și către un corectiv *obiectual* al soluției sale, atenuînd poate subiectivismul său. Cum anume? Textele nu ne îngăduie să spunem mai mult.

Oricum, observăm: în cugetarea lui Protagoras nu e vorba numai de felul de a gîndi al aceluia care a înțeles că *demos*-ul, devenit forță diriguitoare în stat, este investit cu o reală capacitate de a face ca normele care pentru el sînt bune să fie susceptibile a fi chiar considerate ca

atare, în istorie. E vorba, potrivit celor de mai sus, de ceva mai profund: schimbarea evenimentială ce a chemat la viață politico-juridică activă *demos*-ul a deschis filosofului calea unei descoperiri teoretice despre capacitatea omului de a conferi lucrurilor cu care are de-a face valoarea, dimensionarea lor. Era atît de nouă această idee, în asemenea măsură îi acorda filosoful o însemnătate universală, încît se puteau pomeni cazuri potrivit cărora, *exempli gratia*, realitatea nu numai a faptelor sociale și spirituale ar depinde de „măsura umană” dar întrucîtva chiar și „realitatea” unor lucruri materiale. Așa înțelegem o anecdotă, povestită de Aulus Gellius: avînd de dus în spănare „povara grea și voluminoasă” a unei grămezi de lemne, Protagoras și-a făcut-o „ușoară” prin „procedeu geometric” de legătură, folosit în modul de a le asigura echilibrul.

Cum am văzut, „măsura lucrurilor” social-umane e dată de *omul colectiv* care se atestă a avea într-un chip oarecare, oricît de vag trasat, un contur istoricește determinat.

Mai departe. Nu trebuie să credem, gîndește Protagoras, că funcția umană constituentă de valori e innăscută, inflexibilă ca un har divin. Experiența de dascăl a sofistului l-a făcut încrezător în capacitatea sa de a *forma*, de a transforma pe cei „răi” — evident cei ce nu înțeleg comandamentul civic înnoitor, sau nu sînt dispuși, ori nu sînt pregătiți să-i răspundă — în oameni „buni”, la care aceste neajunsuri au fost învinse, ba chiar în cetățeni din ce în ce mai buni. Bunul sofist, altfel spus bunul înțelept, e deci totuna cu bunul educator, căci prin el „lucrurile” (aici, oamenii) *vor fi cu adevărat* mai bune.

Tema *homo-mensura* capătă astfel o nouă dimensiune, pe aceea a caracterului *dinamic, evolutiv*.

Semnificația concretă a acestei maxime, în timpul dat și în mediul ideologic reformator căruia îi era atașat sofistul abderitan, se amplifică prin delimitările pe care le înscrie în raport cu alte puncte de vedere contemporane. El construiește un nou concept despre om, ca om autarhic și creator de valori; o face cu intenția de a proclama totodată substanța pur antropologică, *laică* a substanței

spirituale din care își soarbe seva forța de autodominare și de constructivitate a omului. Afirmarea acestei autonomii, a acestei laicități se reliefează deplin doar dacă ținem seama de faptul că, în aceeași vreme, continua să aibe priză teza opusă a omului *tributar voinței divine*. Ea transpare și în viziunea socratică asupra omului, așa cum e consemnată de Xenofon. Se afirmă solemn în versurile contemporane, ale lui Pindar, venerat poet, versat în ale filosofiei, promotor neechivoc al ideologiei aristocratice. Mai târziu, Platon va avea în vedere tocmai destinația laic-autonomă a tezei „homo-mensura” când îi va replica: „Nu omul, ci zeul e măsura tuturor lucrurilor” (*Legi*, IV, 716 C).

Cugetarea proaristocratică prefera principiul heteronomiei, dominată religios, a omului, heteronomie care nu era decât ipostaza antropologică a principiului universal al *physis*-ului. Autonomismul laic al lui „homo-mensura” exprima perspectiva de tip *nòmos*, în plan antropologic.

Așa înțelegem funcția principală a altui cunoscut enunț al lui Protagoras, prin care el refuză să se pronunțe asupra existenței zeilor, ca dealtfel și asupra neexistenței lor. Prin cuvintele sale se emite — poate pentru prima oară în istoria cugetării grecești, în orice caz în linia primelor proclamații de acest fel — ideea posibilității ca zeii să *nu existe*, idee care marchează un pas nou în istoria ateismului grecesc.

Principalul credem, deosebindu-ne în această privință de Clémence Ramnoux¹, nu este de a ști ce anume credea Protagoras despre existența zeilor. Privim fraza în context cu enunțul „homo-mensura”. Sofistul vorbește de „obscuritatea” problemei ființării zeilor, spre a-i interzice accesul în chestiunea de a ști care sînt anume resursele persoanei umane. *Omul nu poate extrage substanță energetică producătoare de efecte dintr-o sursă dubioasă*. Dat fiind acest lucru, nu rămîne alt mediu de cultură pentru constituirea capacității productive a inițiativei umane decât interiori-

¹ Clémence Ramnoux, *Nouvelle réhabilitation des sophistes*, în „Revue de Métaph. et de Morale”, Paris, nr. 1, 1968, p. 11.

tatea, persoana umană, colectivă și progresivă în sensul celor expuse mai sus. G. M. Sciarra relevase mai de mult posibila legătură, în gândirea lui Protagoras, între teza „homo-mensura” și enunțul referitor la existența zeilor¹, deși într-un sens oarecum diferit de cel propus de noi.

7. Revenim la tezele antropologice ale filosofului-magistru, spre a vedea ce crede autorul lor despre modalitatea transpunerii lor în practică. El afirmă aici însemnătatea cuvîntului ca instrument al operii educativ-transformatoare a individului; rolul discursului rostit de oratorul chemat să clarifice pe ascultătorul colectiv, să-l orienteze către măsurile utile cetății și capabil să asigure astfel ca „Binele” politic să *ființeze* ca atare, ca Bine util colectiv.

Ținînd seama de asemenea enunțuri și de altele, Untersteiner, în cartea menționată, vede adăugîndu-se noi nuanțe în conținutul enunțului de bază. După părerea întemeiată a interpretului italian, „homo-mensura” proclamă mai mult decît capacitatea valorizantă a omului. E vorba de *suveranitatea* lui asupra lucrurilor: de *om* depinde faptul ca lucrurile cu care are de-a face să se manifeste în plenitudinea lor. Limbajul e înțeles deci de către Protagoras, observă autorul modern, mai mult decît ca mijloc de comunicare, mai mult decît ca instrument de constituire a adevărului; e înțeles ca domeniu în care poate să încolțească, să se maturizeze și să devină eficient raportul relevant mai sus între om și lucruri, în speță între cei ce cunosc „Binele Cetății” și creația politică practică în care acest bine se va incorpora. Arta politică este, conform convingerii lui Protagoras, în ultimă analiză, aptitudinea de „a sfătui” și de „a convinge”, de a dirija în așa fel opinia publică încît să fie determinată să adopte soluțiile pe care experiența le-a arătat utile; experiență, descifrată de conducătorul animat de convingeri democratice. „Astfel «măsura» este adeziunea raționată a cetății la propunerea care i se pare cea mai avantajoasă”². A fost firesc ca sofistul care acor-

¹ G. M. Sciarra, *Gli dei in Protagora*, Palumbo, 1958, passim.

² Vd. în acest sens, Auguste Bayonas, *L'art politique d'après Protagoras*, în „Rev. philos. de la France...”, 1, 1967, p. 55.

da asemenea importanță oratoriei să se fi ocupat cu luare-
aminte de teoria discursului, de predarea artei de a cuvînta
și să fi studiat teme de gramatică.

8. Mai rămîne o chestiune de ordin logico-metodologic.
Vreme de un secol și jumătate, filosofi, începînd cu Thales,
proclamaseră adevărurile lor sub formă de aforisme ce
păreau a nu cunoaște îndoiala, a nu ști de nici o divergență
de păreri. Or, chiar diversitatea de opinii de pînă atunci
arăta contrariul. Vremea filosofiei sentențioase trecuse și
se arăta cu atît mai desuetă pentru educatorul politic
al cărui discurs trebuia nu să fascineze, ci să convingă,
să obțină nu doar admirație personală, ci adoptarea de
măsuri normative viabile.

È vremea *dialogului* formativ, expresie a convingerii
potrivit căreia cugetarea este cîntărirea interindividuală
a argumentelor opuse, iar opera de convingere întreprinsă
de înțeleptul-orator în adunări, un produs al dezbaterii în
contradictoriu. Doar prin ea se pot forma opinii persis-
tente, capabile să reziste inevitabilelor contraatacuri. Pro-
tagoras insistă: „În orice temă există posibilitatea să fie
apărate poziții pentru și contra”; „oricărui argument i se
poate opune un contraargument”¹. Interpreți sceptici, înce-
pînd în antichitate cu Sextus Empiricus, urmat de mulți
și în zilele noastre, dau enunțurilor de mai sus înțeles
relativist, atribuindu-i lui Protagoras opinia că „nu există
cunoștință adevărată” și transformîndu-l astfel în sceptic
și negativist. Dar în acest caz se golesc de sens toate
enunțurile prin care filosoful nostru își exprimă convin-
gerea în existența unui anumit Bine, a unui Frumos, a
unui adevăr determinat, util Cetății și care urmează să
constituie obiectul discursului; care dau corp scopului
urmărit de educator și rațiunea de a fi operii întreprinse
de înțelept în Cetate. Adevărul nu e unul pentru toate
Cetățile, nici pentru toate momentele istoriei ei. Una e
a afirma caracterul concret-istoric al adevărului și cu totul

¹ Seneca, *Scrisori către Lucilius*, 88, 43; Clement Alexandrinul, *Stromat.*, IV, 65.

altceva, ba chiar de-a dreptul opus, a nimici conceptul de adevăr. Cel ce spune: „există argumente și contraargumente” poate conchide: „deci nu există nimic adevărat”, sau poate conchide: „deci trebuie să ținem seama de unele și de altele înainte de a ne forma convingerea”. Dacă are preferințe sceptice, va adopta prima consecință, dacă are preferințe raționaliste, pe a doua. Cele două opțiuni, sceptică sau dialectică, nu sînt aici consecințe logice ale cercetării, ci preferințe *ideologice* care anticipează cercetarea. Statornicim asupra preferinței lui Protagoras atît din ansamblul datelor pe care le avem despre opiniile sale, cît și din ceea ce știm referitor la ideologia sa preferată printre disputele care-l angajează în secolul său. El credea în putința dobîndirii unei concluzii eficiente, luînd drept indicativ opinia majorității¹.

Convins fiind că toți oamenii au simțul justiției, el avea bune temeiuri să vadă în dezbaterea publică instrumentul unui gen de maieutică (socratică) de ordin colectiv, capabilă, prin și dincolo de controverse, ezitări, disimulări sau reale slăbiciuni etice ori logice, să sublimeze justiția „resimțită”, în justiție instituționalizată.

9. Referitor la linia de ansamblu a orientării lui Protagoras: în literatura de specialitate se insistă asupra relativismului și subiectivismului său sceptic, idealist; e cîteodată prezentat drept precursor al filosofiei pragmatiste contemporane.

Incontestabil, toate aceste calificative au temeiurile lor. Principalul este însă chestiunea de a ști în ce fel sînt dimensionate semnificațiile protagorismului în momentul său istoric concret determinat. Sistemul său de gîndire ne oferă surpriza descoperirii funcției semnificante și valorizante a conștiinței umane în activitatea practică, socială. Este un profit care marchează începuturile, în Europa, a cunoașterii unor determinații de bază ale creativității umane, ale *praxis*-ului, ale limbajului. Cum spuneam, nota

¹ Vd. Salomo Luria, *Anfänge griechischen Denkens*, Berlin, Akademie-Verlag, trad., P. Helms, 1963, p. 141.

de scepticism, consemnată mai sus, se referă la cunoașterea naturii. Dar obiectul de care se interesează în principal Protagoras este forța productivă de instituții și valori a practicii omului colectiv. Tema gnoseologică e pasajul de trecere, străbătut fugitiv, către noul și marele obiect. Amplitudinea acestuia din urmă sporește notabil prin valorile complementare ce i le conferă problematica momentului istoric clasic, ca și prin ceea ce transmite patrimoniului de idei al acestuia din urmă. În măsura în care sofistul din Abdera credea în valoarea experienței sociale acumulate de veacuri și în forța de adevăr pe care o impune unei norme conformitatea cu o cerință istorică obiectuală — oricât de vag va fi fost înțeleasă aceasta — el nu e agnostic. Istoria ideilor gnoseologice din etapa clasică înregistrează scepticismul agnostic limitat al lui Protagoras, dar apartenența lui Protagoras la această istorie e fugitivă. Locul său principal e în istoria antropologiei filosofice, a axiologiei și praxiologiei, în istoria semioticii.

10. *PRODICOS DIN CEOS* (a doua jum. a sec. V) e autorul unei lucrări *Anotimpurile* și al uneia ce purta, semnificativ, titlul *Despre natura omului*. Studiile lui Dupréel, consemnate în lucrarea pe care am pomenit-o, pun într-o lumină nouă, surprinzătoare cugetarea sofistului din Ceos. El ne este arătat ca inițiator, înaintea lui Socrate, al unor teze teoretice care pînă acum au fost îndeobște admise ca definind sistemul de gîndire socratic: virtutea e știință; ea poate fi dobîndită prin învățatură; știința binelui și răului descind din cunoașterea „naturii” omului; nimeni nu face răul cu bună știință; cunoașterea de sine a omului e obiectul prim al științei etc.¹. În unele teme ar fi și inspirator al opiniilor lui Platon. Orice am crede despre această teză a istoricului francez, nu putem să nu recunoaștem că avem de-a face cu o personalitate filosofică mult mai puternică decît se credea în trecut. E notabil faptul că Platon se comportă față de el altfel decît față de ceilalți sofști: îi rezervă doar cuvinte de apreciere și respect.

¹ Vd. E. Dupréel, *op. cit.*, p. 118—119.

11. În dialogul pseudo-platonician *Eryxias* (397 C — 398 A), îl întâlnim pe sofistul din Ceos spunînd, referitor la distincția bun-rău: „Așa e cu toate lucrurile: după cum sînt oamenii care le folosesc, tot așa sînt neîndoielnic pentru ei înșiși lucrurile folosite”. În adevăr, de oameni, nu de zei depinde ca ei să devină iscusiți în meșteșuguri, de ei depinde dobîndirea virtuților și, dat fiind că semnificația actelor în care ei angajează lucrurile atîrnă de virtutea celor ce le angajează, iată că însăși semnificația lucrului se conturează în raport cu omul.

În aceste cugetări recunoaștem tema *homo-mensura*. Pot să subziste îndoieli asupra faptului dacă Prodicos s-a pronunțat ori nu, explicit, în acest chip. Ni se pare însă neîndoielnic că spiritul cugetării lui Protagoras este prezent și în sistemul filosofic al autorului cărții *Despre natura omului*. Acesta este spiritul sub al cărui imperiu dobîndesc convergență teze care-i aparțin în mod netăgăduit și care dau astfel cunoscutei maxime — devenită acum comună ambilor — noi semnificații, un nou volum.

Dacă, așa cum se relatează în alt dialog pseudo-platonician *Axiochos* (369 BC), Prodicos, adversar al mitului nemuririi sufletului, explică bătrînului ce se teme de moarte că *de el* depinde ca moartea să nu-l privească („cel ce e inițiat în cunoașterea naturii umane are curajul să înfrunte moartea, căci știe că e conformă naturii” și că după moarte nu mai e nimic), atunci în acest plan se conturează teza după care raportul viață-moarte și, implicit, sensul vieții sînt statornicite de om. *El* se arată a fi măsura lor.

Prin intermediul legendei lui Hercule, e evocată suveranitatea omului în a alege calea vieții. Că este preferabilă calea virtuții, nu cea a viciului — aceasta e morala fabulei — mai spusese și alții. Dar a răsunat ca o noutate în societatea sclavagistă a timpului discursul prin care sofistul definea acțiunea și îndeosebi actul *muncii*, „prin osteneală și transpirație” drept decisive în dobîndirea virtuții. Sîntem ceea ce vrem să fim prin sensul dat lucrurilor de către activitatea noastră și prin valorile ce astfel dobîndim ca urmare a transvalorizării lor. Așa cum prin muncă, îndeo-

sebi cea agricolă, dobîndim forță fizică și morală, tot așa, prin acțiune, dobîndim prieteni, renume, bogăție. Aceasta e virtutea supremă, situată „mai presus decît zeii” (măsura dată de om, nu de zeu), căci numai ea e cea care decide prețul real al darului divin¹.

În conexiune cu aceasta, enunțuri antireligioase ce vor fi răscolit mințile. Chestiunea de a ști ce sînt zeii, ce este religia — adorarea zeilor — nu a fost pentru Prodicos doar o temă tranzitorie spre cea a „omului-măsură”, ci, credem, terenul pe care se afirma un nou conținut al acesteia din urmă. Zeii, spune el, sînt născociri omenești: oamenii au atribuit divinitate „lucrurilor folositoare vieții lor” (fr. A5): Poseidon nu e decît apă zeificată, Demeter, pîinea². De ce au făcut-o? Dacă e vorba de aceasta din urmă, vom ști că au venerat prin Demeter pe descoperitoarea alimentelor, socotind fără îndoială că astfel cele necesare traiului le vor fi mai bine asigurate. Spre a obține „roadele agriculturii” au mers pîna la instituirea misterilor și ceremoniilor inițiatice³.

Credeam că explicarea credințelor religioase prin alienare, prin slăbiciuni legate de interese ale vieții materiale e o descoperire a filosofiei ateiste tirzii. Iată-ne însă obligați să ne gîndim la Prodicos ca la un pionier al definirii zeilor drept o invenție a oamenilor și al explicării materialiste privind apariția religiei. Nu va fi spus prea multe și nu va fi adus prea bune argumente ca să-și susțină teza. Dar destul spre a ne îngădui să desprindem o nouă notă a conceptului de om, considerat ca măsură a lucrurilor din lumea celor divine, a semnificațiilor figurilor ce o populează, a dramei pe care sînt chemate s-o joace în societate.

12. În fine, tema comunicării prin limbă. Protagoras, în conexiune cu axioma sa fundamentală, descoperise funcția formativă a discursului. Drept corolar, mergînd

¹ Xenofon, *Amintiri despre Socrate*, I, 1. 32.

² Sext. Emp., *Adv. math.*, IX, 18.

³ Themistios, *Cuvîntare*, 30, 422 D.

pe același drum ca și sofistul abderitan, cel din Ceos se ocupă de filologie. Își va fi dat seama de faptul că eficiența discursului depinde de precizia sensului cuvintelor¹ sau de „modul corect de a denumi lucrurile”², de studiul sinonimelor (i se atribuie o scriere pe această temă), de consenținarea nuanțelor ce separă între ele semnificațiile³ („distincția dintre sensurile cuvintelor”, notează Aristotel intenția lui Prodicos în *Topica*, II, 6, 20–26), de meșteșugul creării unor noi termeni atunci când viața îi cere.

Epoca lui Prodicos, totodată a lui Socrate, cerea omului să se consacre cunoașterii de sine. Persoana cugetătoare urma să se determine nu doar ca ființă ce-și definește conceptele, cum crede Socrate, dar ca una ce le dă modalitatea lingvistică adecvată, potrivit revendicării pronunțate de Prodicos. Socrate și Prodicos au separat cele două funcții. Cercetătorul modern are însă satisfacția să noteze că, prin concomitența *recunoașterii* și studiului lor, neajunsul se micșora, obținându-se un gen de unificare istorică a funcțiilor ce apăruseră dezmembrate.

13. *GORGIIAS DIN LEONTINOI*, sau Leontium (Sicilia) a trăit între anii 484 și 396 (date aproximative; cea a morții e foarte puțin sigură). Împotriva unei păreri opuse, A. K. Berger a adus argumente convingătoare privitoare la pro-democratismul acestui om politic și filosof sicilian⁴. Cunoaștem aproape în întregime următoarele lucrări ale sale: *Elogiul Elenei*, *Apologia lui Palamede* și *Despre non-existență și despre natură*. Sîntem informați despre ultima din ele prin intermediul tratatului *De Melisso, Xenophane et Gorgia*, ajuns pînă la noi cu lacune, atribuită în vechime pe nedrept lui Aristotel și fiind o lucrare oarecum tîrzie, întocmită după un text aristotelic pierdut. Date amănunțite despre lucrarea ontologică a sofistului leontinian aflăm și la Sextus Empiricus.

¹ Platon, *Euthydemus*, 277 E.

² Idem, *Cratylus*, 384 D.

³ Idem, *Charmides*, 163 D.

⁴ A. K. Бергер, *Общественно-политические воззрения Горгия*, în „Вестник древней истории”, 2, 1964, *passim*.

Potrivit izvoarelor, fundamentul cugetării lui Gorgias ar fi dat în trei teze: *a.* Nimic nu există (nici existentul, nici nonexistentul); *b.* Dacă ceva ar exista, nu ar putea fi cunoscut (căci e imposibilă coincidența dintre conștiință și existent); *c.* Chiar dacă am avea cunoștința despre lume, nu am putea-o comunica altuia.

È foarte frecventă părerea potrivit căreia am avea de-a face la Gorgias, dacă nu cu o glumă, atunci cu nihilism filosofic. Așa crede spre pildă W. Capelle, care vede în tripticul de teze menționat o renunțare radicală „la orice filosofie serioasă”¹. Critica cea mai recentă înclină în mare măsură să-și însușească părerea lui Calogero², potrivit căreia, în tratatul amintit, Gorgias nu a făcut altceva decît să combată pe Parmenides, arătînd prin reducere la absurd că dacă reținem modul de argumentare al lui Parmenides în favoarea Existentului, se poate tot atît de bine pleda, cu aceleași argumente, *împotriva* Existentului, așa cum e conceput de eleat. Ceea ce a fost luat drept „nimicire a filosofiei” era în realitate o denunțare a contradicțiilor logice din gîndirea lui Parmenides, deci o „nimicire” a eleatismului. Este și părerea lui W. Bröcker, care arată că Sextus Empiricus, prin pasiunea lui de-a descoperi pretutindeni argumente în favoarea filosofiei sceptice, trage spre sine semnificația textului lui Gorgias, încurcînd lucrurile³. Dupréel, la capătul unei laborioase analize, ajunge la concluzii asemănătoare, respingînd opinia asupra „nihilismului” și trasînd contururile unei autentice și interesante personalități filosofice.

14. Cel mai verosimil este să credem că Gorgias se orienta spre părerea conform căreia e bine ca, în filosofie, în locul speculației metafizice, să preferăm cercetarea concretului uman. Principalul obiect al meditației filosofice trebuie să fie deci acela al comunicării între oameni, al acțiunii

¹ Wilhelm Capelle, *Die Vorsokratiker*, Berlin, Akademie-Verlag, 1961, p. 343.

² Ap. Eug. Dupréel, *op. cit.*, p. 64.

³ Vd. Walter Bröcker, *Gorgias contra Parmenides*, in „Hermes”, Wiesbaden, Band 86, Heft 4, 1958, p. 432.

educative. Aceasta din urmă, prin cuvînt, care e „cea mai înaltă forță social-culturală”¹, poate, evocînd trecutul, explicînd prezentul și scrutînd viitorul, să traseze chipul unor valori universale a căror asimilare e decisivă pentru formarea oamenilor (*Elogiul Elenei*). Înțelege retorica drept o disciplină științifică și politico-filosofică bine determinată. Misiunea ei este vehicularea adevărului. Instrumentul ei este arta convingerii, puterea de a obține adeziunea liber consimțită, opusă argumentului autorității.

Accasta presupune două condiții: capacitatea educatului — totodată și cărturar — de a transforma patrimoniul său de cunoștințe într-un patrimoniu colectiv, accesibil: existența unei valori care, dincolo de singularul fiecărui individ, are caracterul de a fi uman în genere, sau „universal uman” cum subliniază P. Aubenque, referindu-se la Gorgias². Sofistul, arată autorul francez, și-a dat seama de faptul că, în timp ce fiecare știință e specială, bunul educator va proceda astfel încît, în procesul de comunicare a științei către alții, să transforme știința particulară într-una ce tinde către universalul uman și-l fructifică.

Prin retorica bine concepută și bine folosită, s-ar institui deci transmutarea valorilor constante desprinse din cugețarea asupra trecutului, prezentului și viitorului, în fermenți de cultură pentru îmbogățirea celeilalte ipostaze a universalului care e „umanul” din fiecare individ.

A fost poate, înaintea lui Platon, prima pledoarie pentru o filosofie formativă și militantă, ca și cînd sofistul secolului al V-lea, în pofida aserțiunilor lui Sextus și în contrast cu *epochê* a scepticilor, ar fi vrut să prevină nefastele stări din veacurile și milenii de mai târziu, cînd filosoful va începe să vorbească doar pentru sine.

15. *HIPPIAS DIN ELIS* (a doua jumătate a sec. V). A fost autorul unui mare număr de lucrări azi pierdute. Vedem în el un filosof de seamă (împotriva imaginii pe care vrea s-o acrediteze Platon) și un mare matematician.

¹ A. K. Бегреп, *op. cit.*, p. 46.

² Pierre Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, P.U.F., 1962, p. 262.

Preocupat de probleme de logică și retorică, a formulat teza unității dintre *dialectică* (luată ca meditație teoretică), *dialog* (ca procedeu de precizare a conținutului noțiunilor) și *retorică* (mijloc de transmitere a cunoștințelor, poate de universalizare a lor, în sensul vederilor lui Gorgias). Platon îi atribuie meritul de a fi formulat, primul, semnificația dialecticii ca metodă de a proceda prin întrebări și răspunsuri.

Din punctul de vedere al chestiunii de a cunoaște aportul sofistilor în domeniul antropologiei filosofice, cea mai interesantă teză susținută de gânditorul din Elis vizează rolul pe care-l au în formarea omului, pe de o parte caracterul enciclopedic al cunoștințelor, pe de altă parte practicile tehnice, dorite a fi de asemenea pe cât cu puțință mai plurilaterale.

Prima idee atingea tema formării culturale a omului în secolul lui Pericle. A doua care, neîndoielnic, își depășea veacul, viza, credem, mai puțin tema elogiului muncii fizice, prea stingheră totuși în era sclavagistă, și mai mult — în acord cu spiritul predominant în rîndurile sofistilor înaintați — tema autarhiei persoanei umane, eliberată de servitutea prin care depinde de iscusința tehnică a altora. În dicționarul *Su(i)da(s)* citim: „Hippias... a afirmat că scopul omului e autarhia”.

16. *ALKIDAMAS* și *ANTIPHON*, sofisti ai aceluiași secol, par să fi privit și ei către viitor cînd — spre a ne referi la planul uman care ne-a preocupat cu precădere pînă acum — vorbesc, primul de egalitatea naturală dintre liberi și sclavi, al doilea despre egalitatea dintre greci și barbari. În acest ultim enunț era depășită atît ideea sclavagistă, știind că sclavii se recrutau dintre „barbari”, cît și aceea a exclusivismului grecesc, ce părea să fie o dimensiune universală a mentalității elene.

În altă ordine de idei, un enunț al lui Antiphon: „Timpul e gînd și măsură, iar nu ceva consistent (*ὀρόστασις*)”. Nu ne reține aici tema definiției timpului, ci termenul de *hypôstasis*. Însemnînd „ceea ce se depune”, sedimentul rezidual, el indică neîndoielnic atributul de *corporal*. Sperăm să nu ne înșelăm considerînd că este primul enunț teoretic

manifest (iar nu doar în formă practică) a posibilității ca realul să fie, fără a avea caracter corporal, așadar primul enunț explicit al desfacerii univocității (preclasice) dintre corporal și incorporal.

17. *LYKOPHRON* proclamă principiul egalității dintre oameni, fie că aparțin *demos*-ului ori nobilimii și enunță în felul său teza „contractului social”.

18. După cum spuneam și așa cum a reieșit din examenul tezelor parcurse mai sus, filosofi sofiști, împreună cu Socrate și Democrit, contemporanii lor, instituie în istoria filosofiei o primă *antropologie filosofică*, o primă *axiologică*, o primă apropiere de înțelegerea *funcțiilor formativ-creative ale limbajului*.

În cîmpul, oricît de vag gîndit, al acestor discipline este descoperită subiectivitatea umană ca obiect al cunoașterii și, drept corolar, funcțiile ei active și productive din planul relațiilor social-politice.

Fericita formulă *homo-mensura* poate fi luată, dincolo de semnificația ei strict protagorică, drept emblema a unui ansamblu vast de valori, susceptibile să dea dimensiunile aportului filosofie și cultural al sofiștilor în globalitatea lui. Este formula ideii-forță ce domină prezența lor teoretică.

Ceea ce ne-a rămas din operele scrise de sofiști e puțin. Timpul, decimîndu-le, ni le-a transmis frustrate de argumente ce le vor fi sprijinit cîndva. Dar bănuim însemnatul lor volum ideatic și energetic în pecetea pe care au lăsat-o asupra a nenumărate substanțe care ne sînt mai bine cunoscute: evenimente, doctrine, reacții, fapte de cultură, moșteniri.

Cum vom vedea, Socrate va chema filosofia să se îndrepte spre „sine”-le uman, ca sediu al unor valori logice și etice.

Sofiștii cugetă despre conținutul și forțele acestui „sine”, îl înțeleg ca entitate intersubiectivă care, prin comunicare-limbaj, se afirmă drept motor al valorilor: acestea sînt privite nu ca „date”, ci ca *produse*, așadar în procesul lor de constituire, devenire și proliferare calitativă, proces înțeles colectiv-uman și concret-istoric.

Socrate se ocupă de forma conceptuală a cugetării. Sofiștii cercetează potențele și valențele conținutului ei. Formula „cunoaște-te pe tine însuși” viza pe om ca ființă logică și morală. Formula „om-măsură” se însoțește cu cealaltă într-un tot vizînd dimensiunea prin care cunoașterea de sine depășește „sine”-le. Se descoperă susceptibilă să comande omului ca, prin cuvînt, acest *sine* să ocupe poziții care să-i îngăduie autoamplificarea, valorizînd și transsubstanțiînd relații naturale și sociale.

Protagoras sau Gorgias intuiesc faptul că rostul filosofului este de a-l face pe om să-și cunoască puterea și mijloacele creatoare. Omul își amplifică bogăția materială și spirituală, valorizînd și umanizînd obiectele experienței. „Sine”-le va include astfel entități exterioare. Cînd spunem: un lucru *făcut* să fie bun, chiar și este bun pentru noi, spunem: prin lucrul făcut să fie bun, patrimoniul „binelui” nostru interior a crescut, așa cum ne îmbogățim atunci cînd frumusețea lucrului făcut frumos *prin noi* se instalează *în noi*.

Capacitatea omului se arată deci a fi mai bogată decît crede Socrate. Nu atît prin ceea ce *are*, cît mai ales prin ceea ce poate *face*: făptuire de instituții, de civilizații, într-un cuvînt de istorie. Căutînd un personaj literar spre a-și expune părerea asupra sensului istoriei omenirii, Platon va fi socotit a face un act de probitate pînîndu-l, aici, să cuvînteze pe Protagoras.

Textul sofistic anonim *Dialexeis* face, ca și Protagoras, dreptate înfruntării dintre argument și contraargument. În situații variabile, în raport cu măsura oamenilor ce au creat una sau alta dintre situații, același act poate fi bun ori, dimpotrivă, rău. Cînd gîndim, sîntem obligați să cugetăm la cît mai multe modalități posibile, fie că se sprijină ori se exclud reciproc, total sau parțial. De aici datoria profesorului — ce are misiunea să-l învețe pe pupilul său să gîndească — va consta în a-l face să reflecteze asupra susținerilor posibile, *pro* și *contra*, să răspundă la contraargument, să-și arneze opinia, știind că argumentele sale vor fi fără cruțare cîntărite de adversar sau, mai bine, luîndu-se chiar pe sine drept adversar. E școala spiritului

critic. Deci, nu doar o conștiință ce „se cunoaște”, după spusa lui Socrate, dar una care mai degrabă se *judcă*, își apreciază valențele și aspiră să se învingă, să se depășească. „Sine”-le lui Socrate e finit. „Mai-binele” interior al lui Protagoras tinde să se degajeze de finit. Retorica e uneori hulită, câteodată nu fără dreptate. În această vreme, cînd nu există tipar, deci nici ziare nici reviste, cînd cuvîntul manuscris circulă încet și pretențios, colocviile orale ale sofistilor, alături de convorbirile de tip socratic, constituie singura modalitate de a impune operativ ideile în cîmpul confruntărilor și eficacităților *publice, deschise*. Sînt terenul cel mai la-ndemină al întîlnirii dintre atitudini-discursuri, al interdelimitării de opinii și interdeterminării de sensuri.

Toate acestea deocamdată puțin dezvoltate, în formă mai mult practică decît teoretică, prea timpurii spre a prinde rădăcini durabile.

Momentul sofisticii, ca majoritatea momentelor filosofiei grecești — cu excepția platonismului, aristotelismului și stoicismului — este regăsit în secolele și milenii următoare sub forma continuității nu de școală, ci de teze și atitudini.

Influențele exercitate în istoria ulterioară de unul sau altul dintre sofști nu sînt expres consemnate. Ele pot fi presupuse însă. Sub raport tematic, meditațiile despre care s-a vorbit mai sus au putut genera, inspira ori favoriza variate ideaii, angajînd întreaga problematică a omului.

Sub raportul liniilor de conduită filosofică, ar putea fi luată în considerare o înrăurire a sofisticii asupra modalității *subiective* a idealismului de mai tîrziu, ca și asupra relativismului și agnosticismului. Conceptul „homo-mensura” se preta la variate adopțiuni, sub imperiul diverselor ideologii. Fără grave devieri, teza omului semnificativ putea să vireze către idealismul ce atribuie realitate, ori capacitate constitutivă de realitate, primordial conștiinței umane. Interesul redus, dacă nu indiferentismul unor cugeători ca Protagoras ori Gorgias pentru cunoașterea naturii materiale putea fi împins cu ușurință spre atitudini agnostice față de „lucrurile în sine”. Relativismului sceptic din oricare veac — cum mărturisesc scrierile lui Sextus —

avea să i se pară familiară pledoaria „argumentelor duble” ; aceasta se acomoda fără prea mult traumatism ideologiei negativismului în problema adevărului, ba chiar iraționalismului integral.

Intră așadar în joc nu doar teoreticul, prin nuanțările lui nepărtinitoare, dar și ideologicul, prin aderențele sale sociale simpatetice.

Acceași formulă teoretică s-a putut valoriza, în cadrul istoric clasic al cristalizării umanismului, prin ceea ce afirma referitor la om, iar altădată, sub solicitări sociale decadente, turnată parcă în alt receptacol, să apară reinstitui-tă *prin ceea ce implicit nega ori neglija*.

Trăind mai tirziu, Protagoras ar fi putut preciza că istoricitatea socială este măsură a tuturor lucrurilor.

CONȘTIINȚA CONȘTIINȚEI

„Socrate este modelul și învățătorul lumii”

Karl Marx

1. Socrate, mare filosof care n-a scris nimic, constituie, după douăzecișipatru de secole o prezență spirituală pe care nu mulți diutre autorii de vaste tratate au dobândit-o. Aceasta se explică nu doar prin fascinația exercitată de cuvintele pe care le-a rostit, nici numai prin rolul jucat de personalitatea sa în dialogurile lui Platon, ci, paradoxal, mai virtos prin „impersonalitatea” învățăturii sale. Ca și în cazul lui Protagoras ori, să spunem, al lui Democrit, aceasta poartă pecetea unor mutații periodale ale filosofiei care pot fi tot atât de puțin sustrate prin uitare din procesul obiectual al istoriei ei, pe cât ar putea fi omisă însăși istoria filosofiei din ansamblul istoriei omenеști.

Acest filosof al dialogului oral s-a născut în anul 469, ca fiu al unui cioplitor în piatră și al unei moașe.

Îl cunoaștem prin notații ale multora, dar mai ales prin scrierile lui Xenofon și Platon, care i-au fost elevi, prin ale lui Aristotel și Diogenes Laërtios. Spusele tuturor acestora lasă loc la insatisfacții. Xenofon a fost prea puțin filosof ca să-l înțeleagă, Platon prea mult ca să nu-l acopere, Aristotel prea expeditiv, Diogenes prea birocrat și, oricum, prea distanțat în timp. Sînt mai de nădejde lucrările socractice ale primului¹, căci neavînd veleități filosofice proprii a putut să fie mai obiectiv.

¹ *Xenofon. Amintiri despre Socrate*, în patru cărți și *Apologia lui Socrate*.

Paul Shorey îl judecă după faptul că nu a lăsat operă scrisă și afirmă că nu a dat nici un „corp de doctrină” sau sistem¹. Dacă îl apreciem prin intermediul întregii literaturi a timpului, prin amprente de neîdolguit lăsate în operele urmașilor, prin actele politice care au dat Atenei vreme de câteva decenii teoria lui în formă practică, într-un cuvânt prin globalitatea istoriei social-spirituale a epocii, atunci se impune o concluzie opusă celeia a lui Shorey.

Numai conturul puternic al existenței sale „doctrinale” și politice poate să explice sfârșitul său: a fost, în anul 399 î.e.n. condamnat pentru convingerile profesate și executat prin autootrăvire. S-ar fi putut salva abandonând fie cetatea, fie ideile sale. Xenofon spune că a preferat să moară *atunci*, în plină demnitate a facultăților sale mintale decât mai târziu, în decrepitudine.

E aici orgoliul istoriei. E nevoită să suporte atîți posesori de putere versatili și mediocri încît consacră cu aviditate portretul puternicilor curajoși, consecvenți și strălucitori.

2. Circulă părerea, susținută și de Bastide², după care Socrate s-ar fi dezinteresat cu totul de latura ontologică a filosofiei. Părerea nu poate fi acceptată sub această formă. În treacăt fie spus, știm că filosoful atenian a studiat fizica și s-a ocupat de ea. Diogenes Laërtios ne-o spune în mod expres³. Socrate studiase și geometria⁴. Acest fapt însă nu înseamnă prea mult. Dar în *Aminirile* lui Xenofon sînt indicații mai concludente în acest sens. Ne vom opri puțin la una din ele, ca mărturie nu numai a preocupărilor de ordin ontologic ale lui Socrate, dar totodată și a orientării teoretice date acestor preocupări. Socrate se străduiește să demonstreze că „zeii procură oamenilor tot ce le trebuie”, ei sînt cei ce scot pentru oameni hrana din pămînt, ei dau

¹ Paul Shorey, *What Plato said*, Chicago-London, Univ. of Chicago Press, 1965, p. 13.

² Georges Bastide, *Le moment historique de Socrate*, Paris, 1939, Alcan, p. 109 sq.

³ Diogenes Laërtios, II, 45.

⁴ Xenofon, *Aminiri*, IV, 7.

oamenilor apă, ei le-au dat focul și aerul¹. Din textul xenofontic rezultă în mod transparent că zeii care au creat pe om au pus la dispoziția omului, în conformitate cu interesul și nevoile sale, întreaga natură, tot Universul, cu astrele sale, cu cele patru elemente. Este izbitoră tocmai referirea lui Socrate la cele patru elemente. Acestea, de la Thales la Empedocles, fuseseră arătate — unele din ele, sau toate — de către filosofi materialisti ca temelie neprodusă de nimeni a lumii materiale. Mai mult, teza materialistă a celor patru elemente era propagată tocmai în timpul lui Socrate de către contemporanul său, cu vreo 20 de ani mai vîrstnic, Empedocles. Or cele patru elemente apar la Socrate drept subordonate inițiativei, ba chiar forței făuritoare a divinității. Vedem în aceasta polemica idealismului cu fizicalismul, tendința lui Socrate de a-i opune un punct de vedere idealist în problema Universului.

Este adevărat că Socrate nu ne-a dat o teorie generală a existenței. Este de asemenea adevărat că el considera cercetarea naturii în același timp zadarnică, lipsită de folos practic și nelămurită. Aristotel spunea că Socrate s-a ocupat doar de probleme morale și nu de natură². Dar una este a refuza orice apreciere asupra existenței înconjurătoare, a face abstracție de ea, după cum crede Bastide că ar fi făcut Socrate; alta este ca, după ce a fost considerată această realitate, după ce a fost elaborat un anumit punct de vedere asupra esenței ei, să se declare că, dată fiind această esență, omul trebuie să renunțe de a se ocupa mai departe de ea. Rezultatul final e același, se va spune. Numai că în primul caz Socrate apare ca un gînditor care n-ar fi participat la dezbateră cu privire la natură, ceea ce este infirmat de texte; în al doilea caz, cel autentic, Socrate apare ca filosof care, în această dezbateră, sprijină un anumit punct de vedere, în speță cel idealist și — în ce privește cunoașterea lumii înconjurătoare — agnostic. Punctul de vedere al lui Bastide pleacă de la convingerea că Socrate nici nu a fost filosof. În tratărea autorului fran-

¹ *Ibidem*, IV, 3.

² Aristotel, *Metafizica*. I, 6. 987 b.

cez, el devine un fel de anahoret al spiritului, ofician al unei „trăiri” mistice elaborate de sine pentru sine, ceva în genul în care aveau să apară adesea, mai târziu, în literatura europeană, ioghiștii hinduși.

Or, remarcăm și alte momente, în afară de cel semnalat mai sus, în care se manifestă opoziția între filosofia lui Socrate și materialismul contemporan lui. Socrate explică constituirea trupului omenesc, inclusiv a organelor de simț, în chip finalist: ele ar fi fost create de zei în vederea funcției optime pe care aveau să o îndeplinească în interesul omului¹. Dealtfel întreaga concepție filosofică a lui Socrate este pătrunsă de finalism, de antropocentrism. Să comparăm această teorie — străbuna teoriilor biologice ale preadaptismului din zilele noastre — cu aceea a lui Empedocles, contemporanul lui Socrate, după care sistemul de organe ce constituie trupul omului este explicat exclusiv în chip determinist, prin acțiunea unui anumit gen de „selecție naturală” — ultraprimitivă și ultranaivă, dar totuși acceptată — și vom avea din nou înaintea noastră menționata opoziție de orientări filosofice. De asemenea atacul întreprins de Socrate împotriva convingerii materialiste a lui Anaxagoras, potrivit căreia soarele e o piatră incandescentă; Socrate îi opune teza originii și naturii divine a soarelui², căruia îi consacra poate un anumit cult³.

Esența kosmos-ului este, în concepția lui Socrate, spiritul divin, iar suprema realitate conștiința omului, în ultimă analiză ea însăși de natură divină. Omul este spirit, lumea exterioară este o realitate inferioară în raport cu cea spirituală, umană, ca un fel de umbră ce o însoțește în mod inexorabil. „Socrate — observă Boutroux — nu se arată preocupat de a confrunta doctrinele filosofice cu natura lucrurilor, așa cum poate aceasta să existe în mod independent de spiritul uman. După el, condiția necesară și suficientă a certitudinii rezidă în dublul acord al omului

¹ Xenofon, *Amintiri*, I, 4.

² *Ibidem*, IV, 3; IV, 7.

³ Platon, *Symposium*, 220; unii autori se îndoiesc de adevărul acestei informații platoniciene.

cu sine însuși și cu alți oameni, cu alte cuvinte în acordul spiritului omenesc cu el însuși”¹.

3. Aceasta este manifestarea principală a ceea ce numim subiectivism ontologic la Socrate. Dacă în concepția lui Socrate spiritul uman este suprema realitate, ca realitate imediată, apoi cauza ultimă a acesteia este divinitatea. Nu vom intra aici în cercetarea mai îndeaproape a felului în care o înțelegea el. Există în problema concepției lui Socrate despre zei o gamă variată de păreri, între aceea care vede în Socrate în ultimă instanță un promotor al monoteismului și cea care îl declară ateist.

Atît *Amintirile* și *Apologia* lui Xenofon, cît și *Apologia lui Socrate* a lui Platon, exclud ipoteza ateismului. Acuzația lui Meletos, după care Socrate s-ar fi ridicat împotriva zeilor tradiționali ai cetății, avea în vedere referirile lui Socrate la „daimon”-ul său², care are de asemenea caracterul unei entități mîfice, chiar dacă e lipsit de antropomorfism și se manifestă ca glas al conștiinței ce, de obicei, pronunță nu sfaturi, ci interdicții. Dar „daimon”-ul socratic e doar una din formele de manifestare, cu caracter intern, a divinităților. Acestea se afirmă îndeosebi în mod exterior omului, cu multiple sarcini. După cum ne informează Xenofon, Socrate crede că ele se manifestă ca forțe creatoare și diriguitoare ale lumii, căreia i-ar da o finalitate determinată, precum și ca inspiratoare ale tuturor acțiunilor umane. Ca atare zeii trebuie ascultați fără preget³.

Dar a-i asculta înseamnă și a nu le încălca prerogativele. Ei domină în mod absolut natura, cunosc originea ei și determină ordinea ce domnește în sînul ei. Omul trebuie să se mulțumească să-și dea seama de aceasta și să nu treacă mai departe, spre a se întreba în mod indiscret în ce fel au procedat zeii spre a determina apariția lumii, în ce fel înfăptuiesc ei ordinea naturală. Ceea ce trebuie

¹ Emile Boutroux, *Socrate-fondateur de la science morale*, in „Études d'histoire de la philosophie”, Paris, Alcan, 1925, p. 11.

² Xenofon, *Apologia*, II.

³ Idem, *Amintiri*, IV, 3.

omul să știe despre lume, el — datorită voinței zeilor — chiar și știe; ceea ce nu știe, tot datorită voinței zeilor nu știe și ca atare nici nu trebuie să știe¹. „El (Socrate) — spune Xenofon — împiedica pe oameni să se ocupe peste măsură de corpurile cerești și de legile după care acestea sînt conduse de către divinitate. El considera că aceste secrete nu pot fi pătrunse de oameni și că cei ce ar încerca să sondeze acele mistere pe care zeii nu au dorit să le dezvăluie oamenilor ar supăra pe zei”².

Iată dar că teologia socratică atrage după sine un anumit agnosticism. E un agnosticism limitat, căci se referă la natură ca realitate exterioară omului și nu vizează interioritatea, conștiința. Aceasta rămîne obiect de cunoaștere. Dar în privința naturii, știința liberă a lucrurilor și „știința zeilor” se exclud reciproc. Prin această teză, Socrate tindea să salveze prestigiul zeilor de indiscrețiile științei umane.

La Socrate concepția are așadar un caracter fideist. Dar desprinsă de contextul socratic ea poate avea și alt sens. În adevăr atunci cînd spunem că știința lucrurilor și „știința” zeilor se exclud una pe alta, enunțarea poate să sune și ca maximă pronunțată de la tribuna științei, iar atunci devine actul de condamnare la moarte a zeilor. Poate că, datorită caracterului ei bivalent, această formulă socratică a avut anumite consecințe laicizante, nedorite de autorul ei. Materialismul preclasic grecesc conviețuiește pe același teren cu o formă *sui-generis*, reziduală, de teologie. Nebulozitatea cunoștințelor, simplismul spiritului de analiză împiedicaseră pe materialiștii etapei preclasice să-și dea seama de consecințele necesare ale propriei lor concepții filosofice. Or, în epoca clasică, în a doua jumătate a secolului V, are loc concomitent exprimarea de către Protagoras a îndoielii asupra însăși existenței

¹ H. L a n e merge pînă la susținerea conform căreia afirmația socratică „știu că nu știu nimic” avea un caracter apologetic: în raport cu înțelepciunea divină, cea umană ar fi „nimic” (*Mass u. Mitte*, Münster-Osnabrück, 1960, p. 12).

² X e n o f o n, *Amintiri*, IV, 7.

divinității, în timp ce Socrate atrage atenția asupra faptului că terenul teologiei nu poate fi totodată și cel al științei, al cercetării filosofice. Socrate spune că domeniul de fenomene în care tronează spiritul divin nu poate și nu trebuie să fie profanat de iscodirile cercetătorului filosof. El atrage deci atenția asupra faptului că spiritul cercetării raționale și sfera dominației divine se exclud. Dacă aceste spuse ale lui Socrate sînt ascultate de un materialist din secolul V î.e.n., se poate presupune că-și dă seama, cu acest prilej, de faptul că pînă atunci nu se pusese problema de a ști dacă în natură, ca domeniu al principiilor fizicale, mai rămîne loc și pentru zei. Dacă e așa, atunci s-ar putea ca teza socratică, deși în concepția sa a avut destinație exclusiv teologică, să fi acționat ca un șoc intelectual asupra cugetării laice, realiste, contribuind la recunoașterea incompatibilității dintre teologie și filosofia materialistă, cînd e vorba de unul și același domeniu de fapte. Nu cumva tocmai această consecință ateistă — străină de intențiile lui Socrate — a fost folosită ca pretext împotriva sa la proces, de către adversarii săi?

Religiozitatea îl situa pe Socrate dincolo de cercurile democratice. Partidul lui Pericle era partidul materialistului Anaxagoras, iar în spatele lor se afla demos-ul atenian. Anaxagoras întruchipa spiritul de investigație — fie ea doar speculativă — care pătrunde adîncurile Universului, unde subminează tronul lui Zeus. Socrate nu voia ca tronul lui Zeus să fie subminat, condamna calea investigației; latura agnostică a concepției sale era reversul anti-materialismului său și amîndouă, întruchipări ideologice ale aceleiași poziții sociale ce refuzase soluția democratică în problema criteriului ordinei din cetate. E posibil ca subiectivismul și agnosticismul socratic să fi fost stimulate și de factorul gnoseologic care a mai fost relevat. Dacă e adevărat că în această epocă filosoful ce descoperă imperiul faptelor sociale și morale, ca imperiu avînd conturul său determinat, își dă seama de imensitatea lui, nu este exclus să se fi simțit neînstare de a mai trece dincolo de această vastitate, neînstare de a mai cuprinde cum se cuvine, pe lîngă domeniul socialului, și domeniul ontologicului.

4. În această epocă se pune cu stringență problema unei atare reorganizări a cetății, încît legile ei să asigure bunăstarea păturilor largi de oameni liberi într-o măsură mai mare decît izbutiseră să o facă rînduiriile trecutului. Cei ce gîndeau în spiritul democrației considerau că justificarea unor noi legi, a autorității lor trebuie să se bazeze pe conformitatea acestora cu interesul recunoscut al demos-ului. Se înțelege că partida adversă respingea acest mod de a vedea, în numele dreptului celui mai tare. Pe această linie mergeau cuvintele adeptului aristocrației, Kallicles.

Cele două poziții ce se înfruntau erau însă departe de a-și limita ciocnirea la una verbală. În spatele lor erau grupuri sociale distincte care, o știm de la Tucidide, se urau de moarte și care erau gata să folosească orice fel de arme spre a-și impune supremația politică.

Schimbările de regim politic din a doua jumătate a secolului au fost adesea însoțite de adevărate expediții punitive în rîndurile adversarilor pe care violența, departe de a-i dezarma, nu făcea decît să-i îndirjească. Nu o dată vor fi simțit cercurile aristocratice precaritatea metodelor extremiste, lipsa de perspective a politicii de intimidare a demos-ului, care se arăta puternic.

Se poate presupune deci că anumite cercuri aristocratice au înclinat spre considerarea unor soluții politice și teoretice mai suuple, mai elastice. Asemenea cercuri continuau, evident, să respingă punctul de vedere democratic. Dar, de bună seamă, mulți aristocrați își dădeau seama în același timp de faptul că punctul de vedere legat de numele lui Kallicles, sfidător și brutal, ar fi avut darul doar de a stîrni indignarea demos-ului, înrăutățind și mai mult relațiile politice. Elementele moderate ar fi preferat deci un succes limitat. Ele ar fi preferat ca promovarea principalelor interese aristocratice să fie obținută prin concesiile făcute în privința celor secundare. Înclinau așadar spre soluții care, garantîndu-le satisfacerea intereselor de bază, să apară totuși acceptabile democrațiilor, să împace cu alte cuvinte cele două tabere, în interesul aristocrației.

În spiritul acestor tendințe, Socrate propuse o altă soluție, care era lipsită de brutalitatea rețetei lui Kallicles, dar care nega în același timp poziția democratică. Fiecare din tabere avea anumite interese. Mulți înțelegeau sau intuiau faptul că ceea ce este folositor pentru un grup vine în conflict cu interesele grupului advers. În acest timp se desfășoară o amplă dezbateră asupra a ce este ori nu echitabil; fiecare tabără se străduiește să prezinte drept echitabil ceea ce simte în fond drept util sieși, dar discuția asupra fondului de utilitate era ocolită. Discuția asupra echitabilului s-ar fi epuizat în cele din urmă, lăsînd să subziste mai departe ciocnirile de interese (utilități opuse), adică, în extrem, războiul civil al cărui deznoadămint nu promitea nimic bun aristocrației. În asemenea condiții un susținător înțelept al aristocrației se putea gândi să evidențieze legătura dintre util și echitabil, așa-dar să arate că, pînă atunci fusese ocolit miezul problemei care, în aceste decenii, consta în primul rînd în existența unor ciocniri de interese (problema utilului) și că discuția asupra echitabilului e inseparabilă de discuția asupra intereselor sociale, deci a utilului.

Socrate, mergînd pe calea recunoașterii acestui fapt, a avut meritul, primul în Europa — în China, Confucius pricepuse aceasta cu cîteva decenii mai înainte — de a fi înțeles existența unui raport între ceea ce noi numim conștiința etică și cerințele izvorîte din existența socială. Dar atît. A rămas, firește, departe de teza determinantelor existențiale-sociale ale conținutului noțiunii de utilitate. Pentru el utilitatea este exclusiv de ordinul rațiunii abstracte.

Pe lîngă aceasta Socrate se străduiește să demonstreze că nu pot exista lucruri, principii care să fie utile fără a fi și drepte, dat fiind că utilul ca și justul nu pot fi în funcție de poziții personale trecătoare, de oarecare contingente, că ele au un fundament absolut în natura conștiinței umane; că e destul ca această conștiință să fie temeinic cercetată după principiile științei, pentru ca utilul și justul să fie descoperite. Și dat fiind că toți oamenii sînt capabili să dobîndească știința, ei vor ajunge pe această cale, a

științei introspective, la soluții valabile. Acestea, avînd caracter științific, vor fi valabile *pentru toți*, astfel că în acest chip și întresfîșierea va înceta. După cum se vede, în timp ce, în vederea înlocuirii vechilor legi perimate și a instaurării unor legi bune, juste, democrații proclamau drept criteriu pe acela al interesului majorității cetățenilor, al opiniei lor despre util, Socrate cerea legi conforme cu principiul abstract al unei justiții unice, proprii naturii intime a omului și totodată general umană; discernabilă pe calea cunoașterii introspective, această justiție absolută avea să se dovedească — argumenta Socrate — și *absolut utilă*, deci utilă tuturor.

Socrate credea că izvorul divergențelor e de ordin gnoсеologic, că un viguros apel la logică și învățătură avea să potolească conflictul. El socotea că oamenii nu se pot înțelege asupra echitabilului pentru că-l tratează separat de chestiunea utilului. Observînd dimpotrivă legătura, dată fiind — credea el — supremația logicului, va fi suficient să se recunoască legătura dintre util și just și atunci argumentele care vor defini în același timp binele suprem și suprema utilitate vor duce la liman, la obținerea unui consens unanim și deci la împăcare. Divergența asupra utilului există — gîndea Socrate — pentru că noțiunea de util nu a fost adusă la nivelul conștiinței, a dezbaterii raționale; că așadar, printr-un procedeu maіcutic, analiza rațională va triumfa, ducînd spre concepția „justă”, unică posibilă, asupra utilului, recunoscut a fi analog cu echitabilul.

5. Dar care este temeiul, general uman, al principiului echitabilului, al justeței? Virtutea, răspunde Socrate, adică acea trăsătură etică fundamentală a conștiinței umane ce se află, cel puțin în stare potențială, în fiecare om; ea dă temei comportării juste, comportare prin ea însăși necesar utilă; ca atare virtutea devine criteriul absolut al utilității, ea decide ce e util și ce nu. Știința virtuții devine ca atare știință a justiției, totodată a utilului, și absoarbe toată sfera gîndirii umane, inclusiv a celei social-politice. Mehring observă că Socrate căuta un pol fix în fluxul rapid al fenomenelor și că l-a găsit în virtutea întemeiată pe știință. Am preciza că, în primul rînd, Socrate căuta un

pol fix în fluxul ciocnirilor sociale. Cu acest corectiv ni se pare mai semnificativă caracterizarea pe care Mehring o dă gândirii socratice: „principiul său conducător a fost reforma vieții morale, prin adevărata știință”¹.

Sofiștii — Protagoras sau Lycophron — proclamaseră un criteriu social obiectual al justiției, avînd în fond în vedere interesele obiectuale ale demos-ului. Ultimul sugera că dreptul derivă din nevoia pe care o simt oamenii de a conviețui în stat, din limitarea reciprocă impusă de această conviețuire². Poziției acestora Socrate le opune afirmarea unui criteriu în esență etic, subiectiv, anume natura psihică originară a omului, avînd în vedere în fond nu un anumit grup social, ci întreaga societate liberă a cetății.

În această perioadă de lupte inițiate de democrați, soluția lui Socrate exercită o funcție inhibitoare asupra elanului militant antiaristocratic.

S-a afirmat că teza socratică e lipsită în totul de elemente de ordin obiectual, că Socrate ar analiza problema salvării morale a individului exclusiv prin confruntarea sa cu sine însuși. Este adevărat că Socrate meditează doar asupra conștiinței individuale. Dar, după cum în mod întemeiat observă Gouperz, Socrate pleacă de la constatări de ordin individual și trage apoi concluzii care angajează în fond morala socială, lucru posibil într-un moment în care — arată același autor — nu există distincție strictă între aceste două domenii ale vieții morale. Conștiința individuală — terenul de cercetare socratică — exprimă deci implicit și un element exterior subiectivității individuale, ceva legat de existența socială a oamenilor am spune noi, ceva universal, altminteri — în conformitate cu însăși gândirea socratică — nici un fel de știință nu ar fi fost posibilă.

În mod neexplicitat se degajă astfel din cugetarea socratică o intuiție, poate o descoperire, cum crede Antonio Tovar, anume a faptului că „omul nu se naște liber, ci ata-

¹ Fr. Mehring, *Sokrates und die Philosophie des Selbstbewusstseins*, în „Gesammelte Schriften u. Aufsätze”, Prag, vol. VI, p. 33.

² Aristotel, *Politica*, III, 5, 11.

șat de cetate, situat într-o istorie”¹. Socialitatea care pentru sofști se desprindea cu precădere din actul uman, social, finalizat ca atare, s-ar fi putut contura în mintea lui Socrate ca un *factum*, receptat de subiectivitatea umană.

În adevărat că, după Socrate, singura știință este aceea care se ocupă de conștiința omului, că deci pentru el știința se confundă cu știința eticii. Semnificația agnostică a acestei îngustări a obiectului științei a fost subliniată. Nu e însă mai puțin adevărat — și e un fapt de seamă — că, în concepția lui Socrate, etica devine o știință. Neîndoielnic, o știință a eticii în această epocă nu se putea naște încă. Dar în lunga istorie de idei care a dus în cele din urmă la autentică știință a eticii, faptul că Socrate pune problema unei astfel de științe are o mare însemnătate pozitivă. Mai mult, el are meritul de a fi recomandat omului să-și investigheze conștiința spre a descoperi acolo universalul, fondul moral general și permanent care, tocmai pentru că e universal, poate deveni obiect al științei.

Dar, cum vedem, soluția socratică la întrebările pe care le punea contemporanilor noul curs al vieții sociale ateniene are în esență un caracter subiectivist.

6. În gândirea socratică, un loc de seamă a ocupat problema conceptului. Acest lucru rezultă din întreaga noastră bibliografie socratică și îl aflăm în mod explicit de la Aristotel, care arată că lui Socrate trebuie să-i atribuim „descoperirea a două principii: acela al inducției și acela al definiției generale [conceptul]”².

Se înțelege că și predecesorii lui Socrate au folosit concepte filosofice, dar le abordau în chip quasi-intuitiv, spontan, fără a dispune de o teorie a raportului dintre conceptul folosit și multiplicitatea individualului concret și fără a se putea deci gândi la vreo regulă care să conducă spre elaborarea conceptelor. Altfel stau lucrurile cu Socrate. Convoorbirea dintre acesta din urmă și Euthydemos — redată

¹ A. Tovar, *Socrate, sa vie et son temps*, trad. Del Medico, Paris, Payot, 1954, p. 265.

² Aristotel, *Metafizica*, XIII, 4, 1078 b; I, 6, 987 b.

de Xenofon¹ — ne înfățișează contrastul dintre aceste două poziții. Noțiunea de just e folosită și de unul și de altul, dar Euthydemos se vădește a nu fi studiat raportul dintre conceptul de just și diferitele cazuri individuale de practicare a justiției, spre a putea să dea pe această cale o definiție justului. Tot așa, adăugăm noi, filosofii dinaintea lui Socrate foloseau concepte, ca cele de principiu, mișcare, contrarietate, armonie etc., fără a-și fi pus problema să le definească sfera sau conținutul. Socrate trece, dimpotrivă, la o asemenea cercetare. El examinează mai multe serii de acțiuni care sînt în mod direct juste, precum și altele ce se opun minciunii, înșelătoriei, aservirii²; apoi trece la alte serii de acțiuni care sînt aparent injuste, apărînd ca acte de minciună, înșelătorie sau aservire, dar care sînt juste în raport cu obiectivul final urmărit prin săvîrșirea lor. Xenofon redă în mod vădit doar o parte a procesului logic în care se angaja Socrate. Folosind și unele texte platoniciene analoge cu textul xenofontic (de pildă cel din *Statul*, I, 330 C sq.) ne putem da seama de firul gîndirii socratice.

El constă din cercetarea, sub aspectul justului, a unei serii de cazuri particulare, din înlăturarea a ceea ce în aceste cazuri apare neesențial în raport cu justul (în unele cazuri, aparențe înșelătoare), din reținerea a ceea ce aceste cazuri au toate între ele comun și esențial ca just. Socrate se ridică astfel la o anumită definiție a justului, care e presupusă a cuprinde toate cazurile de acțiune justă. În acest fel, el pornește de la recunoașterea și delimitarea existenței, în acțiuni, a unui anumit universal, independent de subiectul care le cercetează, trece mai departe la stabilirea faptului că acest general poate deveni obiect al cercetării, al științei și că se exprimă într-o formă logică, conceptul. El schițează pînă la un punct procedura de trecere de la cazurile individuale la statornicirea universalului, adică procedura inductivă.

¹ Xenofon, *Amintiri*, IV, 2.

² Am modificat puțin aici, în mod deliberat, termenii dialogului dintre Socrate și Euthydemos, spre a-i putea mai bine valorifica conținutul lui logic în legătură cu tema pe care o expunem.

În acest context, Socrate dă o definiție a operației dialectice (*διαλέγεσθαι*), „deliberarea în comun în vederea distribuirii lucrurilor în raport cu genurile lor”, spre a se ajunge la definiții corecte și, prin acestea, la cunoaștere, cu scopul unei guvernări mai bune a acțiunii. Referitor la acest text, A. I. Voelke observă că operația considerată de Socrate — în speță e vorba de genurile Bine și Rău — nu se epuizează prin discuție, ci prin *actul practic* în care se transpune rezultatul dezbaterii. Deși distincte, deliberarea și acțiunea apar inseparabile în concepția lui Socrate¹. Adăugăm că, pe de altă parte, Socrate observă că, spre a face inducția deplin eficace sub raport logic, e necesară nu doar conturarea universalului, dar și delimitarea lui de alte universale, ceea ce implică și calea „în jos”, cum va spune Platon, adică un act de ordin deductiv.

Cercetarea mai departe a analizei socratice ne dezvăluie două particularități care exprimă specificul subiectivist al gândirii socratice: *a.* Socrate nu se ocupa de universalul din lumea individualelor fizice din natură, ci exclusiv de acela din acțiunile omului, privite sub aspectul lor etic; planul său de cercetare este deci exclusiv acela al subiectivității, al comportării morale a omului; *b.* Se constată că, în fond, în exemplul de mai sus, punctul de plecare este definiția justului, că întotdeauna Socrate ia ca punct de plecare o anumită definiție, că așadar avem de-a face cu deducții. Nu discutăm aici problema raportului dintre deducție și inducție. S-ar putea arăta cu temei că ele mai întotdeauna se întrepătrund și că nu pot fi în fond separate în mod absolut. Nu se poate nega însă existența în cele de mai sus a unui moment inductiv; nu se poate nega că momentul inductiv e cel care-l preocupă pe filosof și că pe acesta îl analizează. Probabil că tocmai aceasta a dorit să releve și Aristotel; *c.* Conceptul menționat apare ca un dat, existent în conștiință înaintea oricărei experiențe. Ar fi un dat originar, *a priori*, în raport cu care se va con-

¹ A. I. Voelke, *Dialectique et choix dans la pensée socratique*, în „La Dialectique — Actes du XIV-e congrès des sociétés de philos. de langue française”, Paris, P.U.F., 1969, p. 54.

tura universalul obiectual (obiectualul e aici ansamblul actelor morale). Este o răsturnare subiectivistă. Dar recunoaşterea şi definirea universalului ca atare ca şi a însemnătăţii lui pentru ştiinţă, studiul conceptului, stabilirea existenţei unui raport între concept şi universal, folosirea, chiar defectuoasă, a inducţiei rămân valori teoretice, independent de faptul că Socrate avea în vedere doar domeniul, subiectiv, al moralităţii, şi independent de concepţia sa idealistă asupra raportului dintre gândire şi realitatea obiectuală. Gîndirea socratică, ca orice gîndire filosofică autentică, nu era o manifestare izolată şi accidentală, ci, printr-o serie de elemente, o treaptă în dezvoltarea generală istorică a filosofiei greceşti. În procesul ulterior de dezvoltare, avea să fie destul ca o critică adecvată să desprindă aceste cuceriri filosofice de balastul lor idealist, pentru ca ele să-şi manifeste întreaga lor vitalitate şi eficacitate teoretică.

Cum spuneam, principiile şi categoriile filosofice cu care filosofii operaseră pînă atunci, fuseseră elaborate spontan. Cunoaşterea filosofică nu putea însă merge mai departe în cadrul spontaneităţii, ea nu putea să progreseze fără să determine reguli logice de elaborare a categoriilor şi, cu ajutorul acestora, a principiilor teoretice. Ea avea nevoie de reguli cu ajutorul cărora să poată fi deosebite între ele conceptele bine elaborate de cele false şi statornicite normele ştiinţifice de exprimare a realului în gîndire. Or, primul care a atras atenţia asupra faptului că în acest domeniu e vorba de o ştiinţă şi care a formulat unele din teoremele ei fundamentale, primul care, în strînsă legătură cu aceasta, a descoperit însemnătatea metodei în ştiinţă a fost Socrate. Dar înfăptuind aceasta, Socrate a făcut-o în cadrul subiectivismului. Platon a dat metodei socratice aplicaţii ontologice, în cadrul caracterului obiectual al idealismului său. Iar Aristotel a răsturnat raportul idealist, socratico-platonician, între concepte şi individualul material concret, a recunoscut primordialitatea acestuia din urmă şi a restituit astfel atît universalului socratic, cît şi conceptului semnificaţia lor deplin autentică. „În zadar — scrie Boutroux — Socrate se închisese scrupulos în studiul treburilor umane.

Fecunditatea metodei sale în această materie... a făcut ca ea să se arate aplicabilă tuturor lucrurilor, chiar fizice...¹.

7. Așadar tezele socratice asupra conceptului și inducției, preluate critic, devin etape indispensabile în istoria maturizării cunoașterii filosofice.

Nu este însă mai puțin adevărat că aplicarea acestor principii în lumea fizică se izbea de dificultăți. Folosirea procedurii inductive în domeniul lumii fizice presupune posibilitatea enunțării prealabile a unor judecăți bine fondate asupra obiectelor dintr-însa; aceasta presupune un minim de cunoștințe științifice asupra calităților fizice, chimice, biologice ale lucrurilor, ceea ce subînțelege existența prealabilă a unor mijloace tehnice minime pentru obținerea de determinații cantitative; subînțelege existența unei metode și a unor mijloace experimentale. Toate acestea cer la rândul lor existența unei anumite colaborări între tehnicieni, experimentatori și savanți, cer deci un mediu social adecvat, mediu pe care cadrul relațiilor sclavagiste nu avea cum să-l ofere. Chiar dacă, în cele două secole care au urmat după moartea lui Socrate, aveau să fie înregistrate progrese relevabile în domeniul observației și al cunoașterii lumii concrete, sîntem totuși aici în fața unui caracter-limită, propriu întregii antichități, un plafon pe care lumea sclavagistă nu-l va depăși.

Ceva mai tîrziu Aristotel, folosind un tezaur faptic concret mai bogat decît cel ce se aflase la dispoziția lui Socrate se va angaja, în limitele dificultăților semnalate, spre concretul ontologic, va înfrunta obstacolele cu rezultate deloc neglijabile.

În gîndirea lui Socrate se reflectă sărăcia cunoștințelor lumii sale; el a „dibuit” caracterul vag, neelaborat al noțiunilor care se refereau la realitatea naturală înconjurătoare. Atunci cînd critică teza anaxagorică după care soarele ar fi o piatră incandescentă, argumentele sale sînt atît de naive², încît nu putem să nu medităm asupra pușinătății

¹ E. BOUTROUX, *op. cit.*, p. 90.

² XENOFON, *Amintiri*, IV, 7.

cunoștințelor epocii sale în privința proprietăților fizice ale lucrurilor. Pe un asemenea material era greu de folosit inducția și de elaborat concepte. Există desigur practica producției, dar era tânără încă. Mai exista însă un domeniu în care nu e nevoie de determinări cantitative sau de aparat tehnic, un domeniu unde practica vieții, chiar săracă, e suficientă: domeniul faptelor morale. Socrate era poate la fel de departe de a înțelege fundamentul lor, ca și pe acela al lumii fizice. Numai că, în primul caz, el, chiar izolându-se iluzoriu în lumea subiectivității, putea opera mai departe, în timp ce în celălalt domeniu, fizical, falsă înțelegere crea imense dificultăți.

Resimțită fiind goliciunea și caracterul abstract, vag al conceptelor folosite de filosofia timpului, alternativa gnoseologică era: fie o expediție logică programată materialist în acea „terra incognita” a ontologicului, lucru pe care avea să-l facă Aristotel, asumându-și riscurile corespunzătoare; fie o rămânere în domeniul subiectivității, unde cercetarea urma să se miște pe un teren mai familiar și mai sigur, față de gradul dat de dezvoltare a științei, deși incomparabil mai îngust și putînd înlesni angajarea idealistă. Dar o atare angajare nu avea caracter necesar. Socrate a fost idealist, dar dacă urmărirea cercetarea întreprinsă de el în domeniul conștiinței în vederea formulării unor concluzii referitoare la problemele conceptului și inducției, constatăm că se desfășoară în legătură cu altă problemă decît aceea a raportului dintre conștiință și natură. Socrate se ocupă de problema raportului dintre universal și individual. Or, concluziile sale asupra metodei de urmat în vederea desprinderii universalului din faptele eticii individuale și a exprimării lui în noțiuni etice prezintă trăsăturile pozitive menționate, independent de idealismul său în problema raportului dintre conștiință și natură, ori în problema experienței. În principiu, desprinderea concluziilor logice la care a ajuns aici Socrate ar fi putut fi obținută atît de un idealist cît și de un materialist. În procesul rațional care conduce spre elaborarea principiilor sale referitoare la concept și inducție, răspunsul său idealist la problema fundamentală a filosofiei pur și simplu

nu acționează. Idealismul său acționează atunci când izolează pe om de natură, când ia ca punct de plecare datul *a priori* asupra justului, precum și în concluziile sale gno-seologice generale. Idealismul intervine așadar fie înaintea definirii mecanismului logic studiat, fie dincolo de această definire, așadar fie înaintea, fie în urma acelui proces rațional care ne-a indicat concluziile pozitive. Prin urmare, concluziile pozitive nu au fost dobândite de Socrate ca efect al idealismului său.

În epoca lui Socrate, domeniul subiectivității oferea un teren mai sigur pentru cercetarea teoretică mai minuțioasă¹. Se poate presupune că în alt domeniu nu s-ar fi putut obține succesul pe care l-a obținut Socrate mișcându-se pe acest teren, că așadar ancorarea, *atunci*, a progresiunii filosofice în acest perimetru a constituit în anumită măsură o necesitate istorică.

Idealismul socratic a fost calea care l-a împins pe Socrate spre domeniul subiectiv dar acesta ne apare ca o împrejurare nu necesară, ci accidentală, în timp ce concluziile științifice enunțate de Socrate, mișcându-se în acest domeniu, se impun cu necesitate și independent de calea urmată.

Avantajul gnoseologic sus-menționat al domeniului subiectiv operează doar în condiții istorice timpurii, când investigația experimentală a naturii este abia la începuturile ei. Acest avantaj evocă tinerețea *istorică* a cugetătorului care o practică.

8. Filosoful presocratic dormitase în univocitatea calitativă subiect-obiect. Odată cu Socrate, conștiința filosofică iese din „existența [univocă] în care fusese cufundată” — după expresia lui Paul Schütz² — spre a se diferenția într-o nouă calitate, aceea de conștiință de sine, de individ. „Cunoașterea de sine însuși” preconizată de către Socrate este cheia teoretică a desfăcării drumului de acces către ceea ce fusese pînă atunci un tărîm străin: subiectivitatea logică, etico-politică și formativă a omului. Noțiunea de „sine” e la Socrate armată teologic dar într-un cadru echi-

¹ Vd. în acest sens și A. T o v a r, *op. cit.*, p. 144.

² P. S c h ü t z, *Ödipus wider Sokrates*, în „Antaios”, II, 1961, p. 261.

voc. Strîmtează ea omul ori îl preamărește? Zeitatea e făuritoare de Univers, e geloasă de tainele lui, dar l-a întocmit *pentru om* și prosperitatea lui. Un raport teologic om-zeu care, de la polul opus, vine să întâlnească semnificația aforismului acelui ateu contemporan care e Protagoras („omul, măsură a tuturor lucrurilor”): antropocentrismul.

Virtutea umană spre care se îndreaptă perseverent atenția socratică este, potrivit accepțiunii de atunci a termenului de ἀρετή (*arctè*), ansamblul notelor cuprinse în nou descoperita calitate, umanul, altfel spus esența acestuia. Calitatea constă în putința, universal și esențial umană, de a-și însuși „știința” Binelui, îngemănat cu Frumosul, și tehnica (logica) Adevărului. Etica, „știință a Virtuții”, se instituie ca instrument de promovare a esenței omului. În disputa *physis-nòmos*, filosoful conservator se afirmă adept al principiului *naturii*, dar uneori într-un chip neașteptat: dacă divină, adică dreapta natură e destinată omului, atunci principiul *physis* poate conduce către identificarea conservatismului cu reformismul. Atitudinea anti-*nòmos* poate să constea nu doar în respingerea unei legislații *noi*, ci și în denunțarea unor norme și obiceiuri *vechi* care au contravenit naturii, nedreptățind pe om. Iată-l pe Socrate, spre pildă în chestiunea aprecierii femeii, afirmînd că „de la natură” sexele sînt egale între ele, dar că „legea și obiceiul” au instituit condiția socială inferioară a femeii¹.

Am văzut ce au dat sofistii în domeniul teoriei limbajului. Socrate, receptor contemporan cu ei al semnalelor exigente pe care le lansează momentul istoric, atribuie comunicării vii capacitatea de a înmagazina energii, poate subapreciate de ceilalți, de vreme ce, spre deosebire de ei, nu scrie nimic și crede că-și va putea împlini misiunea doar oral. Există o forță magică a limbajului, iar cel ce știe despre ea va socoti că semnul lingvistic scris nu este un vehicul atît de adecvat ca cel oral, spre a o transmite. Lim-

¹ Vd. și Robert Flacelière, *À propos du Banquet de Xénophon*, în „Rev. des études grecques”, LXXIV, nr. 349–350/1961, p. 109.

bajul dialogului verbal, prin „vraja magică” ce o exercită, liberează sufletul interlocutorului de „stupoarea aporetică” în care îl cufundă reflexia asupra lumii, purifică, „tămăduiește”, cum spune N. Grimaldi¹. Acesta vorbește aici de „șamanism socratic” și izolează astfel, ni se pare, o notă a cugetării lui Socrate de ansamblul viziunii acestuia asupra omului. Forța „magică”, purificatoare a cuvîntului nu va fi ținut, potrivit gândirii Socratice, atît de mult de fluidele misterice implicate în conceptul de șamanism, cît mai ales, credem, de capacitatea maieutică a vorbirii, de funcția ei singulară de a spulbera ignoranța și confuzia, de a convinge, de a restitui omului conștiința virtuții sale, așa cum a fost descrisă mai sus; limbajul oral, ca sevă vitală a acesteia, constituțională și genetică.

9. Chestiunea vocației sociale a gândirii socratice nu e simplă. Istoriografia ne oferă un întreg evantai de soluții, de la Zeller care vede în Socrate un ireductibil adversar al democraților, pînă la Viktor Stern care contestă anti-democratismul lui Socrate și merge pînă la a vedea în el un profet al umanismului antisclavagist, un „ideolog al unor vremi viitoare”².

Spiritul unora din soluțiile teoretice propuse de Socrate, examinate mai sus, mărturiseau funcția lor socială conservatoare. O serie de date de care dispunem confirmă convingerile politice proaristocratice ale lui Socrate. El era adept declarat al „vechilor rînduiri politice” pe care le considera mai înțelepte, mai pioase și ca atare mai luminate. Dimpotrivă, despre ideea pe care contemporanii și-o făceau asupra democrației aveau o părere proastă, crezînd că e confuză, contradictorie și cu desăvîrșire sterilă, după cum rezultă din convorbirea dintre Socrate și Euthydemus. Principiul desemnării în funcții publice prin tragere la sorți, revendicat de democrația ateniană, era condamnat. Apărător militant al ideii de ordine publică, al legii care garantează această ordine, el crede că ordinea în stat este

¹ Nicolas Grimaldi, *Le shamanisme socratique*, în „Rev. de Métaph. et de Mor.”, 4, 1968, p. 409.

² Viktor Stern, *Über Sokrates*, în „Deutsche Zeitschrift für Philosophie”, Berlin, nr. 3/1955, p. 303.

de drept divin și că respectul legii este asigurat de regimurile aristocratice, de unde rezulta că numai un regim aristocratic putea garanta împlinirea legii divine. Probabil că această poziție a lui Socrate a preocupat cel mai mult pe cei ce au determinat condamnarea lui în procesul din 399, proces odios, fără îndoială, dar explicabil din punctul de vedere al apărării statului democratic¹.

Aceasta nu însemna că Socrate era un admirator fără rezerve al vechiului regim. Dacă nu ne însușim punctul de vedere al lui Viktor Stern, nu putem trece cu vederea unele din argumentele sale, la care se adaugă și altele.

Deși milita pentru vechiul sistem aristocratic de conducere, totuși, spune Xenofon, „Socrate spunea că nuli-tățile... trebuie combătute cu toate mijloacele... chiar dacă provin dintre bogați”. Așadar Socrate ar fi dorit ca însușirile personale de ordin intelectual și moral să fie neapărat avute în vedere la desemnarea în funcții publice, considerînd prin urmare, în această chestiune, originea aristocratică, drept condiție necesară dar nu suficientă. El spera că statul aristocratic va putea fi reformat în așa fel încît să asigure fericirea pentru toți. În acest scop el cerea nobililor să renunțe la lux și aroganță, iar celor mulți să *învețe*, spre a contribui astfel după puterile lor la viața publică. S. Laufer constată că disputa aristocratism-democratism se referea la chestiunea puterii politice și nu la chestiuni economice². Proaristocratismul pe care-l profesa Socrate nu era o pledoarie pentru înăvuițire, după cum democratismul nu însemna luptă contra sărăciei. Convins că oamenii plébei sînt capabili de așa ceva, Socrate a militat cu căldură în favoarea ideii luminoase că oricine poate să-și însușească știința, că astfel drumul virtuții e deschis oricui, chiar și celor mai simpli, către care el își îndrepta cu preferință strădaniile, ca unii care aveau cea mai mare

¹ G o m p e r z demonstrează (*op. cit.*, vol. II, p. 113 și urm.) faptul că procesul era de fapt un proces de autoapărare a statului atenian împotriva propagandei lui Socrate. Trebuie adăugat că era vorba de apărarea statului democratic.

² S. Laufer, *Die Demokratie als Herrschaft des Volkes*, Al 5-lea Congres FIEC, Bunu, 1-6 sept. 1969, passim.

nevoie de învățătură. Se pare chiar că încerca să convingă pe aristocrați că practicarea unui meșteșug, departe de a fi rușinoasă, imobilează pe om, sperînd astfel să determine aruncarea unei punți peste abisul ce separa cele două tabere politice aflate în luptă.

În fond, observă Von Fritz, spre deosebire de Platon care voia să înceapă cu modificarea instituțiilor de stat, Socrate credea că poate obține în mod nemijlocit ameliorarea omului — în orice regim, chiar și în acela, nefast, al democrației¹ — prin exemplul personal și puterea de persuasiune a cuvîntului.

Totul pledează pentru ideea că Socrate, îndurerat și alarmat de cruzimea luptelor politice, a dorit o reconciliere între cele două tabere și, plecînd de la principiul că utilitatea ca și adevărul nu pot fi decît de un singur fel, a chemat grupurile ostile să se înțeleagă asupra unei legislații unice, bună pentru toți și ascultată de toți ; i-a chemat să-și dea seama că „buna înțelegere între cetățeni este avutul suprem al cetății”. El spera totodată că înțelegerea va putea fi dobîndită în spiritul unui aristocratism înnoit. Poate că de aceea Socrate, deși propagandist în favoarea concepției politice aristocratice, nu a aderat în mod efectiv la partidul aristocratic.

Socrate a încercat un compromis care trebuia, în concepția lui, să favorizeze aristocrația. El a încercat să salveze instituțiile aristocratice, adaptîndu-le unor împrejurări social-economice schimbate. Cîm se întîmplă însă de obicei în asemenea situații, el n-a izbutit să mulțumească nici una din cele două tabere. Guvernul aristocratic al „Celor Treizeci” i-a interzis să profeseze, iar democrația l-a condamnat la moarte. Acest gînditor, atît de profund, este irealist pe planul vieții practico-politice. Herald al virtuții, se înconjoară de oameni dubioși ca Alcibiade și Critias ; apostol al împăcării, se ceartă cu aproape toată lumea ; bigot, atrage asupra lui neîncrederea bigoților ; fanatic legalist, dă impresia că e certat cu legea ; spirit critic, moare

¹ K. von Fritz, *Platon in Sizilien*, Berlin, W. de Gruyter, 1968, p. 13, 46.

în numele dogmatismului cetățenesc; și, mai presus de orice, autor al unei utopice formule politice, nu are precauția de care avea să dea dovadă elevul său și alt mare utopist al Atenei, Platon, și să încerce aiurea realizarea planurilor sale, ci rămîne pe loc, plătindu-și imprudența cu viața.

* * *

Ajuns la treapta ce-i urmează lui Socrate, studiul nostru se oprește într-un moment cînd epoca filosofică despre care e vorba, departe de a se încheia, își continuă ascensiunea logică spre culmile Academiei și Lyceului. Ar fi neadecvate, așadar, orice alte concluzii decît acelea ce constată continuarea fluxului către acea supremă tensiune intelectuală platonico-aristotelică, în care valorile etapei clasice, ale ansamblului cugetării filosofice grecești vor cunoaște maxima amplitudine și productivitate.

Am inclus în prezentul studiu istoric părți, modificate, din articolul pe care l-am publicat în revista „Cercetări filosofice”, 6-1960 (despre Democrit).

TEXTE



LISTĂ DE ABREVIERI

- AJA** „American Journal of Archaeology”
BCHell. *Bulletin de Correspondance Hellénique*
DK Diels-Kranz
POA *Filozofia Orientului Antic*, Ion Banu, Bucureşti, Editura ştiinţifică, 1967
FGHist. *Fragmente der Griechischen Historiker*, Jakoby
FHG *Fragmenta Historicorum Graecorum*, Müller
FTGr *Fragmenta Tragicorum Graecorum*, Nauck
IG *Inscriptiones Graecae*
PPh. *Presocratic Philosophy*, G.S. Kirk — J.E. Raven.
RE *Real Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft*. Pauly-Wissowa.
REG „Revue des Études Grecques”
SVP *Stoicorum Veterum Fragmenta*, Arnim.
Vors. *Die Vorsokratiker*, W. Capelle, Akademie-Verlag, Berlin. 2. Aufl., 1961

SECȚIUNEA I

SEMNIFICAȚII ÎN TEXTELE ÎNCEPUTURILOR



CUPRINS

POEZIA EPICĂ, GENEALOGICĂ ȘI DIDACTICĂ

HOMER		Imn în cinstea lui Dionysos		67
Notă introductivă	7	Imn al Lycomizilor către zeița Demeter.		67
Texte	9	Oracole		68
Note	23	Note		69
HESIOD		EPIMENIDES		
Notă introductivă	27	Notă introductivă		71
Texte	28	Texte		72
Note	41	A) Viața		72
ORFEU		B) Fragmente. <i>Theogonia</i> sau <i>Oracole. Istoria Cretei</i>		74
Notă introductivă	49	Fragment apocrif târziu		75
Texte	51	Note		76
A) Viața și opera	51	PHEREKYDES DIN SYROS		
B) Fragmente vechi	54	Notă introductivă		78
Note	60	Texte		79
MUSAIOS		A) Viața și opera		79
Notă introductivă	64	B) Fragmente		81
Texte	65	Note		85
A) Viața și opera	65			
B) Fragmente din <i>Theogonia</i> lui Musaios, cărțile I, II, III	66			

LIRICI AI SECOLULUI VII

TYRTAIOS		ALKMAN		
Notă introductivă	87	Notă introductivă		90
Texte	87	Texte		90
Note	89	Note		91

ARCHILOCHOS

Notă introductivă	92
Texte	92
Notă	93

MIMNERMOS

Notă introductivă	94
Texte	94
Note	95

SEMONIDES DIN AMOR-GOS

Notă introductivă	96
Texte	96
Notă	96

TERPANDROS

Notă introductivă	97
Texte	97

CEI „ȘAPTE ÎNTELEPTI”

Notă introductivă	98	Note	106
Texte	99		

LIRICI AI SECOLULUI VI**ALCAIOS**

Notă introductivă	107
Texte	107
Note	110

PHOKYLIDES

Notă introductivă	130
Texte	130
Notă	131

HYBRIAS

Notă introductivă	111
Texte	111

STESICHOROS

Notă introductivă	132
Texte	132
Note	133

THEOGNIS DIN MEGARA

Notă introductivă	112
Texte	113
Fragmente apocrife	117
Note	119

EPICCHARMOS

Notă introductivă	134
Texte	135
A) Viața și scrierile	135
B) Fragmente	136
Note	143

SOLON

Notă introductivă	121
Texte	122
Note	128

POEZIA EPICĂ, GENEALOGICĂ ȘI DIDACTICĂ

HOMER

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Spre deosebire de epoca modernă (sec. XVIII—XIX) în antichitate nimeni nu s-a îndoit vreodată despre existența persoanei fizice a lui Homer. Biografiile tirzii care circulau la începutul erei noastre, deși cuprind date sporadice și fictive, lipsite de trăsături individuale, mulțumindu-se să tipizeze aspecte din viața rapsozilor, îl înfățișează fără excepție pe Homer ca pe un poet-rapsod orb, care străbătea ținuturile Greciei asiatice, poposind uneori și în insule. Locul în care cele mai numeroase variante ale tradiției susțin că s-a născut este Smyrna, colonie a cetății Kyme. O referință prețioasă despre activitatea poetului în insula Chios se află în *Imnul* închinat lui Apollon din Delos, pasaj citat și de Tucidide (III, 104), de autenticitate incontestabilă. Insula i-a închinat dealtfel un altar al cărui slujitori, „homerizii”, au întemeiat o vestită școală de recitatori ai epopeilor „homerice”.

Opera sa, *Iliada* și *Odissea* în primul rând, constituie un monument literar de o valoare unică în istoria literaturii universale. Epopeile homerice oglindesc cu nădădătoare fidelitate concepțiile despre Univers și om ale contemporanilor poetului, exprimate în imagini artistice de o mare plasticitate, care reflectă puternicele impresii la care era supus creatorul de poezie epică inspirate din tezaurul de povestiri și mituri databile în primele secole ale mileniului I î.e.n.

Cosmologie, „geografie” și geologie homerică

Imaginea Universului

Fr. 1

[Hefaistos, împodobind scutul destinat lui Ahile:]
 La început făurește pământul și cerul și marea,
 Soarele-n veci călător și luna rotată și plină,
 Stelele toate, ale cerului zodii și mîndra-i cunună,
 Cloșca cu puii, pe urmă Hiadele și Orionul
 Cel luminos, ba și Ursa, ce-i zice și Carul cel mare,
 Care, ochind Orionul, pe loc în văzduh se rotește,
 Singurul care nu scapătă-n apele lui Okeanos¹

Iliada XVIII, 472—478

Oceanul din jurul pămîntului

Fr. 2

[Vorbește Hera:]
 Pîn'la hotarul pămîntului vreau să mă duc spre vederea
 Lui Okeanos, al zeilor tată², și-a mamei lor Tethys³.
 Zeus pe tatăl său Cronos
 L-a repezit sub pămînt și sub mare pe lumea cealaltă⁴.

Iliada XIV, 195—199

* Traducerile din Homer sînt preluate din volumele *Iliada* și *Odiseea*, traducere de G. Murnu, București, E.L.U., 1967 și Editura Univers, 1971.

Fr. 3

[Hefaistos]

Zeul pe margini la scut ca chenar mai închipuie riul!
Mare, grozav, Oceanul, noian care-ncinge pământul.

Iliada XVIII, 594—595**Tartarul subpămîntean**

Fr. 4

[Amenințarea lui Zeus către zeii ce i-ar nesocoti porunca :]
...îl apuc și-i dau drumul în bezna Tartarului negru,
Colo departe sub glie-n prăpastia cea mai adîndă,
Temnița oarbă cu poarta de fier și cu pragul de-aramă⁵
Jos pe sub lumea cealaltă pe cît pe sub cer e pământul⁶.

Iliada VIII, 13—16**Apele subpămîntene**

Fr. 5

... Dar nu-i chip
Luptă cu Zeus să duci, că nu-i stă-mpotrivă nici riul
Domn Aheloos, nici riul cel mare, puternic, Oceanul,
Vajnic noian fără fund, din care vin apele toate,
Marca, tot felul de riuri și puțuri adînci și izvoare⁷.

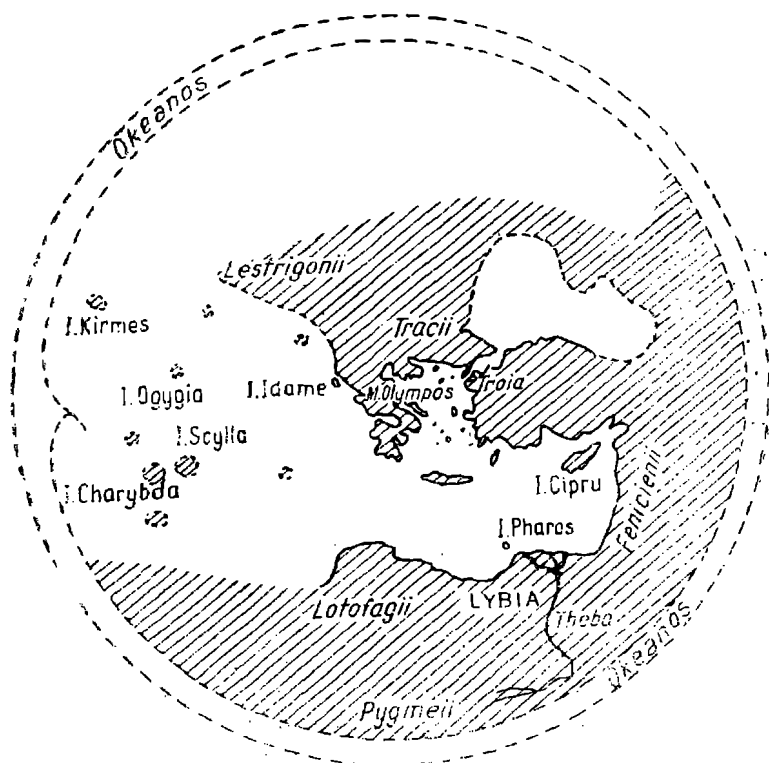
Iliada XXI, 193—197**Hades-ul nu trebuie văzut de muritori**

Fr. 6

Tremură Pluton în iad, al umbrelor Domu⁸, și de spaimă
Țipă și sare din tron ca nu cumva zeul Cutremur⁹
Cu zguduirea-i de sus deasupra-i să crape pământul

Și pământeni și zei să-i vadă cu ochii lăcașul
Muced și negru ...

Iliada XX. 60–64



„Geografia” lui Homer

„Geografia” homerică

Fr. 7

Trimis vei fi de zei la capul lumii,
Pe câmpii Eliziei, pe unde șade

Bălanul Radamantis¹⁰, unde omul
 Trăiește mai ferice, că nu-i ploaie
 Și nici ninsoare, nu-i nici iarnă lungă.
 Ci pururea suflare lină-adie
 Din Ocean și îi mîngîie pe oameni¹¹.

Odiseea IV. 749 – 755

Fr. 8

[Vorbește Odiseu:]
 ...Ajunserăm la capătul de ape
 Pe-afundul Ocean, unde-i cetatea
 Poporului cimerian, de-a pururi
 Învăluit în ceață și-ntuneric,
 Că-n veci nu-l vede luminosul soare,
 Cînd el spre cerul înstelat se suie
 Și spre pămînt la vale se coboară,
 Ci beznă urgisită cotropește
 Pe bieții muritori¹².

Odiseea XI, 17 – 25

Tema destinului

Fr. 9

[Hector către Andromaca:]
„Sufletul nu-ți amări fără cumpăt, sărmană femeie.
 Ninenea, dacă nu-i scris, viața nu-mi poate răpune;
 Doar e știut, de ursită nu poate să scape nici unul¹³,
 Fie voinic ori mișel, odată ce-n lume se naște”.

Iliada VI. 481 – 484

Fr. 10

[Ahile] ...Știa el că-i fuse
 Scris ca să cadă-n război, dar totuși plecase la Troia,
 Pentru c-adesea bătrînul său tată-l¹⁴ vestise zicindu-i,

Dacă rămîne pe-acasă, muri-va de-o boală haină;
Dacă el pleacă-n corăbii, ucis o să fie la Troia.

Iliada XIII, 643-647

Fr. 11

[Odiseu]

Oprind-o și strimindu-i gura-i zise:
...„Taci, doică, și te bucură în tine,
Dar nu mai chiui, că nu-i a bine
Să te mîndrești cu moartea unor oameni.
Că lor le puse capăt doar ursita
Ce-a fost de sus și-a lor nelegiuire”¹⁵.

Odiseea XXII, 498-503

Negarea necesității ordinii naturale

Fr. 12

...Heu, zeiță-nchinată, dădu într-aceea poruncă
Neostentului soare mai iute-n Ocean să apuie.

Iliada XVIII, 230-231

Fr. 13

Iar Aiamemnon, în mijlocul lor, începu să se roage:
...Zeis prea-nalte, slăvite de sus, din senin și din nouri,
Soare! nu-l asfinți și nu grăbi noaptea să vie

Iliada II, 406-408

Fr. 14

[Vorbește Zeus:]

Dacă din cer atîrna-veți un lanț cu belciuge de aur
Și vă veți prinde de el împreună, voi zei și zeițe,

Zeul solicitat să dea semne favorabile*Fr. 18*

[Priam], cu ochii spre cer, își îndreaptă rugarea și zice :
 ...„Zeus părinte, prea-nalte, slăvite stăpîn de pe Ida,
 Fă să mă-ntîmpine Ahile cu prietenie și milă.
 Scoate-mi în cale semn bun de la pasărea cea mai iubită
 Și mai puternic-a ta zburătoare, să-mi iasă pe dreapta.
 Însumi cu ochii s-o văd și așa, bizuindu-mă-n piază
 Mai cu nădejde prin oastea dușmană să merg la corăbii”.

*Iliada XXIV, 300–306***Zei nu pot înfringe soarta***Fr. 19*

...Ci-i drept că nici chiar zeii
 Nu pot scuti de moartea cea firească
 Pe cine lor li-i drag, dacă-l doboară
 Neîndrăta soartă, mîna morții²¹.

*Odiseea III, 325–328***Atitudini față de zei***Fr. 20*

[Spune Menelaos:]
 ...Aa-mi vorbi²², și eu zisei din parte-mi :
 ...„Irată-mi mie cum să pun eu mîna
 Pe zeul cel bătrîn²³, că poate dînsul
 De mine s-ar feri și-i anevoie
 Un din pe-un zeu să biruie vreodată”.

*Odiseea IV, 532–535**Fr. 21*

[Văcarul, către Odiseu:]
 ...Noroc străine taică! Fie barem

De-acum să-ți meargă bine, c-azi te-apasă
Necazuri multe. Doamne, tată, Joe,
Nu-i altul între zei mai crud ca tine.
Tu nu te-nduri de oameni și ești totuși
Părinte-al lor²⁴.

Odissea XX, 255—260

Restriște și pedeapsă

13

Fr. 22

[Omul]

Nu crede el c-are să dea vreodată
De rău pînă ce zeii-i dau norocul
Să-i meargă toate-n plin și-i pot genunchii.
Iar cînd trimit răstriști asupra-i zeii,
Le rabdă el²⁵ pe vrute, pe nevrute,
Căci mintea-i se tot schimbă după ziua
Ce-o luminează Cel de sus.

Odissea XVIII, 175—181

Soarta „sufletului” după moarte

Fr. 23

[Hector]

Zice și-ndată-l cuprinde pe el întunericul morții,
Sufletu-i din mădulare spre Iad²⁶ își ia zborul bocîndu-și
Nenorocirea; pieri doar în floare și-n toiul puterii.

Iliada XXII, 331—353

Fr. 24

[Ahile]

Cum ațipi mai tîrziu și somnul, topindu-i necazul,
Dulce-l cuprinse pe el, că dalbele lui mădulare
Prea-și obosise gonind după Hector 'naintea cetății,
Iată-i s-apropie sufletul, bietul prieten Patroclu,

Însuși leit după stat, după fața cu ochii cei mindri
 Și după glas, după port²⁷. La creștet îi stete și-i zise :
 ...„Dormi și de mine uitat-ai cu totul, Ahile? Eu nu sînt
 Printre cei vii, ci sînt mort și-i păcat că de mine nu-ți pasă.
 Pune-mă-n groapă curînd²⁸, ca așa să pot trece pe poarta
 Iadului, Umbrele morților, dușele suflete, acolo
 Calca mi-așin peste rîu și-ncă nu mă primesc între ele ;
 De-asta zadarnic mă vîntur la poartă pe lumea cealaltă,
 Mîna-ți întinde-mi s-o strîng. Vai mie, de-acolo, din noapte
 Nu mai vin eu înapoi dacă trupul pe rug îmi veți arde,
 N-o să mai stăm împreună noi vii ca prieteni deoparte
 Sfat între noi sfătuind, că moarte cumplită pe mine
 M-a înghițit după cum de la naștere-mi fuse osînda”²⁹.

Iliada XXIII, 62–78

Fr. 25

[Anticleia către Odiseu :]
 ...„Vai, fătul meu, tu, cel mai neferice
 Din muritori ! Crăiasa morții, fiica
 Lui Joe, nu te-nșală, că doar asta
 I-a oamenilor stare după moarte,
 Căci oasele și carnea se destramă
 Și praf s-alege ea topită-n focul
 Puternic arzător, de cum se duce
 Din oase albe viața, și ca visul
 Se-naripează sufletul și zboară”

Odiseea XI, 280–288

Medicină mito-magică sau laică

Fr. 26

...Cît mai ținu bătălia la ziduri, departe de vase,
 La Evripilos în cort Patroclu stătu și cu vorba
 L-învioră și mai puse pe rana-i cea grea buruiene,
 Leacuri ce-alină durerile amare...

Iliada XV, 384–387

Fr. 27

[lui Glaucos] ruga-i Apolon i-ascultă,
 Chinul îndată-i-alină și-i seacă din rana-i haină
 Sîngele negru și-nduhaie-n pieptu-i virtutea dorită.
 Simte în sine viteazul, se bucură-n sine că ruga-i
 Fu împlinită în grabă de zeul cel mare....

Ilada XVI, 508–511

Fr. 28

Topindu-se de-o boală ce-o iscase
 Un duh afurisit, de care zeii
 Spre fericirea lor îl lecuiră³⁰

Odiseea V, 532–534

Terapie magică și medicamentoasă*Fr. 29*

Prin colb se prăvăli icnind mistrețul
 Și-nțepeni pe loc. Iar de Ulise
 Avură grijă repede feciorii
 Lui Autolicos, rana i-o legară
 Cu meșteșug și sîngele-i curmară
 Cu descîntări.

Odiseea XIX, 592–598

Purificări (cu intenții profilactice)*Fr. 30*

[Odiseu]
 Grăi atunci bătrînei Evriclêa :
,Măicuțo, adu-ncoace acum pucioasă,

Leac bun de molimi, adu foc să curăţ
Cu fumul sala”...

Odissea XXII, 592 – 595

Fr. 31

....„S-aprindeţi locul mai întâi în vatră”
Şi doica l-ascultă pe el şi-aduse
Pucioasă şi aprinse foc. Ulise
Dezmolipsi cu fumul toată sala
Şi curtea lui şi-ograda pretutindeni³¹.

Odissea XXII, 605 – 609

Relaţii de producţie; instituţii sociale şi politice

Fr. 32

[Nausikaa] ... dînsa merge
Prin casă vrînd părinţilor să spuie
Dorinţa ei, şi-n sală-i întîlneşte
Pe amîndoi, pe mama stînd la vatră
Cu roabele şi lînă porfirie
Torcînd³²...

Odissea VI, 65 – 71

Fr. 33

[Vorbeşte Odiseu:]
....„Hei, Evrimah, că nu e sfada noastră
Pe la cositul ierbii primăvara,
Cînd ziua-i lungă, eu să am o coasă
Cu şart încovoiată şi tu alta
La fel şi-atunci să ne fi pus la lucru
Pe nemîncate pînă la-nnoptare,
C-am fi avut destulă cositură.
Ori boi să fi mînat, jugari de frunte,
Tot mari şi aprigi şi sătui de hrană,

De-o vîrstă și-o putere, tari ca piatra,
Pe un pămînt de patru fălci, cu glie
Ușor de-arat, să fi văzut atuncea
De pot să trag eu brazde necurmăte”³³

Odiseea XVIII, 479—493

Fr. 34

Încrezători în zei, nimic la dinșii
Nu seamănă cu mîna lor, nici ară,
N-au loc de sfat, nici lege n-au ciclopîi,
Ci șed pe culmea munților în peșteri
Și fiecare-și vede de-a lui casă
Și unora de alții nu le pasă³⁴.

Odiseea IX, 145—146, 151—154

Fr. 35

[Vorbește Nestor :]
... Cît a ținut războiul,
Eu și Ulise nu ne dezbinarăm
Niciînd în adunare și la sfatul
Bătrînilor, ci toți uniți, cu mîntea
Și chibzuirea ne trudeam s-aducem
Oștirii noastre cel mai mare bine.

Odiseea III, 167—171

Structuri politice în Grecia homerică

Fr. 36

[Vorbește Aigyptios :]
...„Itacieni, voi dați-mi ascultare.
De cînd plecă măritul crai Ulise
Cu armia-n corăbii, niciodată
Noi n-am avut nici sfat, nici adunare³⁵
Și ciue-acum ne strînse? Ce nevoie
Așa-l sili pe el, bătrîn sau tînăr,

Ca să ne-adune? Auzi el oare
 Vreo veste că oștirea noastră vine
 Și răspicat și nouă să ne-o spuie
 Ca unul care-o știe dinainte?
 Sau despre alte treburi de-ale obștii
 Va-nștiința și va întinde vorba?"

Odissea II, 35—49

Diferențieri în mentalitatea socială

Fr. 37

[Ulise]

Cum el în față-i vedea căpetenii și oameni de frunte,
 Calea pe loc ațîindu-le așa le zicea cu blîndețe:
 „Nu stă, sărmane, frumos de frică să fugi ca mișei.
 Hai și rămîi tu pe-aici și pe alții oprește-i din fugă...”
 ...Dar pe ostașul de rînd, care-n față-i da fuga cu țipăt
 El îl pocnea cu toiagul și tot porunca fiecărui:
 ...„Stai, ticăloase, pe loc și ascultă mai bine porunca
 Celor mai mari decît tine, netrebnice tu, și mișele,
 Care nimic nu plătești, dacă-i vorba de sfat și războaie.
 Nu deopotrivă pe-aicea cu toții domni-vor aheii”

Iliada II, 194—202

Fr. 38

[Tersit]

...el tare zbierînd, îl muștra pe Atrid Agamemnon:
 ...„Ce te mai jălui și ce vrei, născutule tu din Atreus?
 Corturi ai pline de-aramă și ai tu la tine prin corturi
 Multe și-alese femei, care noi ți le dăm după pradă,
 Ție-naintea oricui, dacă noi cucerim vreo cetate.
 Ori mai duci lipsă de aur, comoara cu care te-mbie
 Vre-un bogătaș de la Troia, voină să-și răscumpere fiul
 Care în lanțuri de mine-i adus sau de altul de-ai noștri?”

Iliada II, 220—227

Tehnică a irigației*Fr. 39*

[Ahile],
Iar după el potopind gonea cu zvon mare talazul.
Cum săpătorul de șanț, cînd el cîteodată izvorul
Întunecat îl îndreaptă s-adape grădini și răsaduri,
Umblă cu grebla și șanțul de năruituri îl desfundă,
Apa tot curge-nainte și rostogolește pietrișul
Grabnic la vale șuind pe loc prăvălat și ajunge
Chiar și pe cel care drum îi deschide, tot astfel Ahile,
Cît era el de fugaci, îl tot ajungea urmărindu-l
Valul-ndîrjitului rîu²⁶. . .

Iliada XXI, 255—263

¹ Okeanos, alături de Kronos și Hades (*Iliada* XV, 189—193) nu are nimic de-a face cu divinitățile Olimpului. Curgerea apelor lui este veșnică, aceleași unde revenind cu regularitate în circuitul fluviului care înconjură suprafața locuită a pământului (*Iliada* XVIII, 392; *Theogonia* 776, gr. ὠκεανός). Acest aspect al fluviului veșnic curgător a determinat ulterior concepția despre Okeanos ca sursă a mișcării (Platon, *Theait.* 152 E).

² Împerecherea fluviului Okeanos cu divinitatea Tethys (cf. *Theogonia* 337—372) reprezintă probabil o influență a unei străvechi concepții cosmogonice și thegonice mesopotamiene despre împreunarea apelor dulci (*Apsû*), cu apele sărate ale mării (*Tiamat*).

³ În literatura greacă posteroară acest nume a căpătat semnificații de „mare”, de „sare”, uneori chiar și cea de „pământ cu zăcămintele de sare”.

⁴ În Tartar.

⁵ Descrierea homerică a Tartarului, loc amplasat în adîncul pământului (Gaia), care nu trebuie confundat cu Hades, reședința zeului cu același nume, cunoaște anumite variante. În același Cînt VIII, 477—478, Tartarul este așezat „la marginea lumii”, la limita extremă a pământului. După părerea lui A. Frenkian, *Le monde homérique*, Paris, Vrin, 1934, p. 39 aceste variații sînt datorate tendinței de a muta spre suprafață atît Tartarul cît și Hadesul.

Despre apropierea concepțiilor privitoare la lumea de „dincolo” la vechii greci cu gîndirea sumero-akkadiană, îndeosebi poemul *Enuma Eliș*, vezi Ion Banu, *FOA*, p. 56 și urm.; p. 81.

⁶ Reducerea bolții cerești la dimensiunile pământului, înconjurat de Okeanos, este o constantă a geografiei homerice. Cerul este imaginat ca un acoperiș care se sprijină pe imense coloane (*Odissea* I, 53–54; cf. Hesiod, *Theogonia* 126–127).

⁷ Spre deosebire de alte pasaje, mai sus citate, în acest pasaj — detaliu foarte important — printre formele mediului lichid care-și au originea în Ocean sînt incluse și apele Mării.

⁸ Zeul Hades.

⁹ Poseidon.

¹⁰ Unul din judecătorii sufletelor în Infern, alături de Eacos și de Minos.

¹¹ Localizarea Cîmpurilor Elysee, de obicei, un aspect al Hades-ului de suprafață (*Odissea* IV, 563 și urm.), pare că este de astă dată făcută în apropierea Africii de vest.

¹² Această descriere a unei țări învăluite în ceață nu se potrivește cu direcția sud-vest spre care este împins Ulisse de suflarea vîntului Boreas.

¹³ Tema destinului domină ambele epopei homerice. În fața hotărîrilor destinului, gr. αἴα, nimeni nu poate da înapoi de la ceea ce îi este hărăzit, gr. μοῖρα. Comportarea morală, sacrificiile aduse cu pietate zeilor nu pot schimba ursita, — cf. E. R. Dodds, *I greci e l'irrazionale*, trad. ital., Florența, La Nuova Italia, 1959, p. 9 și urm.; 43; 52; 58.

¹⁴ Peleu.

¹⁵ În acest pasaj își face apariția, poate pentru prima oară, concepția pedepsirii nelegiuirilor omenești de către o putere de ordin divin. D. M. Pippidi, *Studiul introductiv la Homer, Odissea*, București, Univers. 1971, p. 14 atrage atenția că de astă dată „ursita” prefigurează ordinea cosmică, manifestată ca justiție.

¹⁶ Viziunea deregării cosmice din acest pasaj este legată de motivul neînțelegerilor dintre zei.

¹⁷ Eos: Aurora.

¹⁸ În *Iliada* coexistă două lumi: cea a zeilor și cea a oamenilor. Interferența între aceste lumi este constantă, zeii, ca puteri antropomorfizate, intervenind în existența oamenilor, cel mai adesea pentru a produce perturbări.

¹⁹ Neglijarea îndatoririlor rituale atrage după sine mînia zeilor. Ideea dependenței zeilor de jertfele aduse, inclusă și în *Theogonia* 556–557 este de origine orientală. Într-o versiune hurrită despre potop, zeii (En și Kumarbi) se plîng că oamenii uită să le aducă cuvenitele jertfe.

H. G. Güterbock, *The hittite version of the Hurrian Kumarbi Mythes. Oriental Forerunners of Hesiod*, AJA, 1948, p. 123—134.

²⁰ Pasaj cu nuanță critică. Ideea despre nedreptatea zeilor va reveni deseori în poemele liricilor greci, îndeosebi la Theognis.

²¹ Vezi nota 13.

²² Nimfa Idoteia.

²³ Proteu, fiul lui Poseidon, care poseda facultatea de a-și schimba înfățișarea după voie.

²⁴ Vezi nota 20.

²⁵ Izbînda în viață este condiționată, după cîte crede poetul *Odiseei* de răbdarea cu care omul înfruntă greutățile. Ulișse poartă epitetul de „împut răbdătorul”. Vezi D. M. Pippidi, *op. cit.*, p. 12.

²⁶ Hades. La Homer, cuvîntul „suflet”, gr. ψυχή, are semnificația unei dubluri corporale care se desparte de corp prin moarte, cu o consistență extrem de slabă, vizibilă, dar intangibilă. Are înfățișarea similară cu o fantasmă, cu o umbră, cu o imagine (gr. *eidolon*) proiectată în apă. Legătura dintre suflet și corpul material este caracteristica vieții, dar nu și principul vital. Vezi A. Frenkian, *op. cit.*, p. 62. Termenul *psyche* n-are nimic de-a face cu psihologia, biologia sau fiziologia (A. Frenkian, *op. cit.*, p. 105—106). În secolele următoare termenul va îngloba pe rînd, din punct de vedere denotativ, aproape toate funcțiile biologice, intelectuale și psihice desemnate prin alți termeni, cum ar fi *nous*, *noema*, *phren*, *thymos* etc. Generalități la E. Rohde, *Psyché*, trad. franc., ed. X, 1928 și E. R. Dodds, *op. cit.*, p. 26 și urm.

²⁷ Obiceiul incinerării morților s-a răspîdit în Grecia începînd din sec. XI—X î.e.n. Odată cu aceasta s-au petrecut mutații și în domeniul credințelor eshatologice. În locul cadavrului dematerializat *ker* (gr. κῆρ), care iese din mormînt și posedă puteri supranaturale apare acum 'acea dublură corporală *psyche* (vezi mai sus nota 26) căreia nu-i era îngăduit să pătrundă în Hades fără îndeplinirea ceremoniei arderii pe rug.

²⁸ Expresie nepotrivită. De fapt, Patrocle cere ca trupul să-i fie ars și oasele-i calcinate să fie îngropate. Odată descătușat de corp, „sufletul” (*psyche*) pătrunde în lumea umbrelor (Hades), de unde întoarcerea nu mai este posibilă.

²⁹ În sens de implacabil destin.

³⁰ Despre credințe similare în aria mediteraneană și Orientul Apropiat, vezi Ion Banu, *FOA*, p. 143 și urm.

⁴¹ Asemenea procedee, în care semnificația magică și cea laic-profilactică se îmbinau în mod inextricabil, prezintă analogie cu ceea ce modernii numesc dezinfectare. Medicina egipteană cunoștea practici de acest gen cu multe secole înainte.

⁴² Relativ la organizarea societății grecești în această perioadă, vezi M. I. Finley, *Lumea lui Odiseu*, București, Editura Științifică, 1968, p. 108 și urm.

⁴³ Alături de munca sclavagistă sau angajată (cei care prestează diferite munci plătite sînt „theți”, oameni care în cursul procesului de acumulare a proprietății private nu au izbutit să devină proprietari de pămînt), există și munca proprietarului de pămînt, care lucrează cot la cot cu oamenii săi, deși este cetățean și participant la viața politică a polis-ului. Vezi Zoe Petre, *Premise ale formării conceptului de Πόλις*, „Studii clasice”, XVII, 1977, p. 7–9.

⁴⁴ Este vorba de lumea „ciclopilor”; descrierea ei de către poetul *Odissei* cuprinde trăsături ale unui presupus mod de existență, care ar fi precedat viața organizată în societate.

⁴⁵ Sfatul: în gr. βουλή sau ἄγορά în cazul de față întrunirea șefilor unor comunități obștești subordonate autorității unui șef „basileu” mai puternic. Întrunirile, θέωκοι, se țineau numai în urma unei convocări și nu aveau caracter periodic.

⁴⁶ Scamandros sau Xanthos. Fragment descriptiv din episodul luptei lui Achile cu fluviul în apele căruia aruncase cadavrele troienilor uciși.

HESIOD

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Începînd cu gruparea de studii închinată operei lui Hesiod de către Fundația Hardt pentru promovarea studiilor clasice, *Hésiode et son influence* (vol. VII, Vandoeuves-Genève, 1962) care include lucrări de K. von Fritz, G. S. Kirk, W. J. Verdenius, Fr. Solmsen și alții, poetul din Askra a încetat să mai fie considerat un rapsod popular. A fost un „poet-țăran” avînd o poziție ideologică protestatară, diferită de mentalitatea din lumea lui Homer, totodată un om de înaltă cultură, a cărui influență se resimte peste veacuri, unul din cei mai apreciați poeți ai Greciei balcanice (sfîrșitul sec. VII î.e.n.). El a atacat, printre altele, probleme de ontogeneză și istorie umană. În *Theogonia* ni se oferă o schiță a formării Universului și a lumii zeilor; în *Munci și Zile* atinge tema diferențierilor sociale din ținutul său de baștină, cu largi implicații în istoria societății. Prin acest poem de factură gnomică și parenetică, a lăsat moștenire viitoarelor generații un bogat tezaur de sfaturi, precepte și maxime morale. Așa cum specifică Herodot în *Istorie* II, 53 Hesiod este un creator în materie de poezie epică și genealogică, dar și în plan mitologic, căci a introdus în Pantheonul grec figuri noi, dintre care unele, Dike Lunăoară, personificare a „Justiției”, au rămas integrate și în religia greacă. Astăzi nu mai există îndoială că Hesiod a cunoscut tradiția orientală a succesiunii puterii în cer, a cărei origină urcă pînă la perioada sumeriană (c. 3500 î.e.n.) cit și o bogată literatură didactică din Orientul Apropiat și Egipt. Mitul virstelor, inserat în *Munci și Zile* prezintă analogii cu mituri ale Mesopotamiei, Persiei și Deltei Nilului.

Haosul primordial

Fr. 1

Haos a fost la-nceput¹, Pământul² cu largile-i coapse,
 Casă temeinică dată nemuritorilor care
 Au stăpînire pe culnea Olimpului plin de troiene.
 Tartarul întunecat, sub pământul cu drumuri întinse.
 Eros apoi, printre zeii nemuritori, cel mai gingaș
 Îmblînzitor, ce supune pe oameni și zei deopotrivă,
 Gîndul în piept amăgind și voia cea înțeleaptă³.

Theogonia 116 - 122

Originea lumii, Tartarul, Pământul

Fr. 2

Noaptea cea neagră și-Erebos apoi se iscară din Haos.
 Ziua, Eterul venit-au pe lume născute din Noapte⁴.

Theogonia 123 - 125

Fr. 3

[Tartarul]

Îngrăditură de-aramă-l încinge și gura-i adincă
 Noaptea cu zid întreit de bezne-o cuprinde, pământul,
 Marea cea stearpă acolo și-au izvodit rădăcina,

* Traducerea fragmentelor din *Munci și Zile* aparține lui Ștefan Bezdechi (București, Editura Științifică, 1957), iar cea a fragmentelor din *Theogonia*, lui Dumitru T. Burtea (vol. *Hesiod*, București, Editura Univers, 1973).

Pîcla de neguri ascuns-a pe zeii Titani, după voia
 Marelui Zeus, stăpînul ce norii-n văzduhuri adună
 [Umede hrube, avînd, departe, la marginea lumii⁵].
 Locul acela ieșire nu are. Poseidon o poartă
 Grea de aramă i-a pus, cu zid împrejur îl încinse,
 Cottos, Gyes, Briareu cel neînfriat, lingă dinșii
 Își așezară lăcașul, vajnici străjeri ai lui Zeus.
 Tartarul sumbru, pămîntul umbros și marea cea stearpă,
 Ceru-ntelat au izvorul⁶ în locul acesta de groază,
 Toate deopotrivă, iar zeii cît sînt de puternici
 Simt îngrozite fioruri gîndind la acele tărîmuri.
 E o genune adîncă, abia într-un an i-ar atinge
 Fundul acela ce pragu-i păsește, dar vijelia
 [Cruntă îl mină din urmă spre altă spăimoasă furtună.
 Plin de primejdii le pare și zeilor fără de moarte
 Greul abis, iară Noaptea cea sumbră duratu-și-a casa
 Înfricoșată acolo, ascunsă sub vâl de-ntunerice⁷]
 Fiul lui Iapet, cu capul și brațele-i neobosite,
 Sprijină cerul întîns, aproape lingă intrare
 Noaptea și ziua călcîndu-se una pe alta pe urme
 Veșnic se strigă, se cată, în largul tărîm de aramă⁸.

Theogonia 736 -- 765

Fr. 4

Geea, slăvita, născu mai întîi ascemenea sieși
 Cerul cu stele-mpînzit, de jur împrejur s-o cuprindă,
 Zeilor celor fericite în veci lăcaș să le fie⁹.
 Munții înalți a născut și grotele-adînci, hărăzite
 Nimfelor, zîne ce-n peșteri de munți își fac locuința.
 Fără-a rodi din iubire născut-a marea cea stearpă,
 Marea¹⁰ vrăjmașă ce-și umflă unda-n vîltoarea furtunii.
 Iar, din unirea cu Cerul, născu pe-nspumatul Okeanos¹¹
 Coios și Crios, Iapet, Hiperion, zeul luminii,
 Theia și Rheia, apoi Themis și Mnemosync,
 Phoibe cu-aleasă cunună și Tethys cea iubitoare
 Și după toți, cel din urmă, pe Cronos cu gînduri ascunse
 Cel mai temut din copii-i și care uritu-și-a Tatăl¹².

Theogonia 126 -- 138

Astrologie

Fr. 5

Cînd Găinușa din Atlas născută pe ceruri răsare,
 Tu secerișul să-ncepi, iar aratul, cînd ea va apune.
 Ea stă ascunsă de patru ori zece de nopți și de zile
 Iar după-aceea, în timp ce anul în cercu-i se-nvîrte,
 Iarăși apare pe cer, cînd coasa de fier se ascute¹³.

Munci și Zile 376—380

Fr. 6

Iar de îndat-ce Zorile și Plugul ajung în mijlocul
 Cerului, iar Aurora cu degetele roze, o Perses,
 Vede Văcarul, atuncea tu strugurii toți ți-i alege
 Și zile zece-i întinde la soare și nopți tot atîtea.
 Cinci, opt zile la umbră să-i pui și-n a șasea în vase
 Tragi băutura lui Bachus cel vesel¹⁴. Iar cînd Găinușa
 Și uriașul Toiag și Vierii în cer or apune,
 Adu-ți aminte atuncea că-i timpul să-ncepi arătura
 Fie ca anul să-i fie prielnic precum se cuvine!

Munci și Zile 603—611

Tema măsurii

Fr. 7

Căci e cumplit ca-n a mării talazuri să dai de urgie
 Și e cumplit cînd, prea multă povară punînd în căruță,
 Osia-ți frîngi, iară marfa ți se prăpădește zadarnic.
 Tu să păstrezi o măsură. În toate mai bun e prilejul.

Munci și Zile 685—689

Călăzirea timpului

Fr. 8

Și la argați le arată că ziua treizecea-i mai bună.
 Munca s-o supraveghezi și să-mparți între dinșii tainul,
 Dacă norodul înnumără zilele cum se cuvine,
 Căci de la Zeus-nțeleptul zilele-astea sînt date.
 Zile sfîințite-s: întâia, a patra și ziua a șaptea-n
 Care Latona născut-a pe Apolon cu sabia de-aur.
 Ziua a opta și-a noua din prima decadă sînt bune
 Pentru omenăștile treburi, de vrei să ai spor și izbîndă.
 Ziua întîi după-a zecea e bună să tunzi la mioare;
 Cea după ea, ca să seceri îmbucurătoarele roade.

Munci și Zile 760 -- 769

Condiția divinității. Zeul și Omul

Fr. 9

Neamului vrednic de cinste, mărirea dau fără preget
 Celor ce Gea născut-a cu nemărginitul Uranos
 Zeii ce ei zămisliră împărțitorii de daruri;

Theogonia 45 -- 47

Fr. 10

[Zeus Prevăzătorul]
 ...să fie rege, stăpînul peste nemuritori, ...
 Zeus, al zeilor rege, ales-a drept soață pe Metis¹⁵
 La început, între oameni și zei aleasă prin mintea-i.

Theogonia 881 -- 887

Fr. 11

Soața a doua avut-a pe Themis¹⁶ cea strălucitoare.
 Orele ea le-a născut, Eirene înfloritoare,

Dike și Eunomia¹⁷ ce au sub oblăduire
 Faptele celor vremelnici și Moirele cărora Zeus
 Cel înțelept dăruit-a cea mai aleasă cinstire,
 Clotho, Atropos, Lachesis ce dau muritorilor oameni
 Binele-n viață sau răul, tocmind rînduielile soartei¹⁸.

Theogonia 900—906

Fr. 12

Zeus de-asemeni iubi pe zeița cu dalbă costiță
 Mnemosyne¹⁹ ce-a născut Muzele-ncinse cu aur.
 Nouă. acestea-ndrăgit-au ospățul, cîntecul dulce.

Theogonia 915—917

Fr. 13

... Zeus, cu mintea de veghe,
 S-a prefăcut înșelat, deși cunoscă amăgirea,
 Fiindcă el însuși în mintea-i ursise nenorocire
 Pentru vremelnicii oameni²⁰ și gîndul urma să-și plinească.

Theogonia 550—553

Condiția umană

Fr. 14

Noaptea apoi zămislit-a Soarta cea crudă și Moartea,
 Kere cea neagră, și Somnul născut-a și-a Viselor mladă
 Noaptea, zeița cea sumbră, ce n-a fost rodită de nimeni,
 Momos — dojenitorul și Oizus cea-indurerată.
 Hesperidele-ascîneni, ce peste Ocean, depărtate,
 Merii de aur grijesc și roadele care le poartă.
 Parcele răzbunătoare și Kerele-s fiicele Noptii,
 Clotho, Lachesis, Atropos, stăpînele firului soartei
 Care la toți muritorii bine ori rău le împarte,
 Și deopotrivă abat, fără să cruțe, osînda

Și peste nemuritori, și peste vremelnicii oameni.
 Ele nu-și află odihnă miniei primejdioase
 Pînă nu-și află osînda oricare fărădelege.
 Crîncena noapte de-asemeni a zămislit pe Nemesis,
 Chin muritorilor oameni. Înșelăciunea și Dorul,
 Vrajba cu sufletul crîncen și Bătrînețea sleită
 Vrajba cumplită născut-a, la rîndu-i, a Trudei povară
 Foamea, Uitarea, Durerea de lacrimi izvoritoare,
 Învălmășeli, Bătălii, Crima și Nelegiuirea,
 Vorbele înșelătoare, Discordia, Gilcevi, Anarhia,
 Legea nedreaptă, Dezastrul ce merge cu ea împreună,
 Arkos apoi, ce izbește din plin pe nevrednicii oameni
 Care, de voie, în pricini nedrepte, îl iau mărturie²¹.

Theogonia 211—232

Fr. 15

[Despre prima femeie]
 Încremenit-au vremelnicii oameni și nemuritorii,
 Cînd zărit-au momeala vicleană dată năpastă
 Omului, căci semînția femeilor ispititoare,
 Cele mai primejdioase femei²², din ea e născută,
 Cruntă osîndă ce-și face lăcașul cu muritorii
 Ea ocolind pe săraci, doar pe bogați îndrăgește.

Theogonia 589—595

Fr. 16

Astfel, alături de răul adus de femei printre oameni,
 Zeus ce tună-n înalturi, adaus poverilor grele,
 Altă năpastă ursit-a, în locul bunelor daruri.
 Cel ce, de nuntă fugind, de crunta belea a femeii,
 Rîvnă să-și ia o nevestă nu simte, la bătrînețea
 Cea nevoiașă ajunge lipsit de-al rudelor sprijin
 Iar dac-a fost înstărit în viață, și-mpart bogăția
 Îndepărtate neamuri...²³

Theogonia 600—612

Cele două feluri de lupte în lume

Fr. 17

Nu-i pe pământ doar un fel de luptă, ci feluri se află
 Două : pe una din ele o-nucuiiștează-nțeleptul,
 Însă cealaltă-i de-ocară. Ci ele frământ-al nost'suflet
 Cea de pe urmă războiul ne-aduce și crunta gîlceavă²⁴
 Nenorocită. De nimeni ea nu e cinstită, ci lupta
 Noi de nevoie-o cinstim, căci așa fu a zeilor voie.
 Ci pe cealalt-o născu mai-nainte-al nopții-ntunerice²⁵
 Și-apoi Cronidul, în cer locuind, temelie²⁶ o puse
 Lumii, spre-a fi de folos muritorilor, înspre mai bine.
 Ea și pe cel mai netrebnic din oameni la muncă îl mină.
 Căci, cînd un om fără lucru își vede vecinii cu stare
 Gospodărind, semănînd și arînd ca să-și strîngă avere,
 Face la fel cu vecinul. Și lupta aceasta e bună.

Munci și Zile 11—24

Vîrstele omenirii

Fr. 18

Căci mai-nainte trăiau pe pământ omeneștile neamuri
 Fără necazuri și rele și fără trudnică muncă,
 Fără de boli dureroase, ce-aduc după ele sfîrșitul²⁷.

Munci și Zile 89—91

Fr. 19

Nemuritorii, ce-și au locuința-n Olimp, plăsmuiră
 Dintr-nceput, auritul neam de oameni cu grai dăruți²⁸
 Care în timpul lui Cronos au fost, ce domnea peste ceruri,
 Ei ca și zeii trăiau cu sufletul fără de grijă,
 Fără dureri și necazuri și fără ca nici bătrîneța
 Să îi apese, ci zdraveni la mîini și picioare de-asemeni,

Traiu-și duceau în ospete, de orice necazuri departe.
Moartea ușor le venea, ca un somn, și de orișice bunuri
Parte aveau. De la sine pământul mănos, fără trudă,
Roade le da belșug, iar dînșii voioși și în pace
Își împărțeau între sine belșugul. cu oameni de treabă.

Munci și Zile 105—115

Fr. 20

Zei ce-și au locuința-n Olimp, au făcut dup-aceea
Neamul de-argint care fuse cu mult mai prejos ca-nainte,
Nesemănînd nici la fire, nici cuget cu-acela de aur.
Lîng-a sa vrednică mamă copilul creștea cu încetul,
Fără de minte, o sută de ani, în propria-i casă,
Iar cînd, flăcăi, ajungeau la a tinereții hotare,
În suferinți își duceau pușinii lor ani din pricina
Nesocotinței, căci nu se fereau să-și facă-ntre dînșii
Nelegiui, nici voiau pe nemuritori să-i cinstească,
Nici pe sfințitele lor altare vreo jertfă s-aducă,
Cum le e datul la oameni. Pe-aceștia saturnicul²⁹ Zeus
De pe pământ, în mînie, îi șterse fiindcă slăvire
Nu aduceau fericirilor zei ce-n Olimp și-au lăcașul³⁰.

Munci și Zile 122—134

Fr. 21

... Zeus atunci plăsmuit-a în rîndul al treilea, din frasini,
Neamul de-aramă, de cel de argint diferit întru toate³¹,
Oameni cumpliți și năvalnici, deprinși cu-ale zeului Ares
Crunte isprăvi și cu lupta. Ei nu se hrăneau cu bucate,
Cuget hain ascunzînd în ne-nduplicatele inimi,
Oameni avani. O putere grozavă și brațe vînjoase
Pe mădulare vîrtoase creșteau din năprasnicii umeri :
Armele lor de aramă erau, de aramă și casa ;
Sculele tot de aramă, căci nu era fierul cel negru,
Ei între ei, de-a lor proprii brațe răpuși, ajunseră-n
Încăpătorul lăcaș al Infernului rece și umed³².

Munci și Zile 138—148

Fr. 22

...După ce glia ascunse și neamul acesta de oameni,
 Pe roditorul pământ a făcut, în vîrsta a patra,
 Zeus Cronidul un neam mai bun și mai drept ca-nainte :
 Neamul de vajnici eroi divini ce-s numiți semizeii,
 Care pe-ntinsul pământ trăiră în vîrsta trecută³³.
 Cruntul război și gâlceava cea lărmuitoare pe unii
 Stinsu-i-a lîngă pământul cadmeic, la porțile Tebei³⁴.
 Zeus Cronidul, la margini de lume, departe de oameni
 Îi așază și le dete merinde de trai și locașuri.
 Lîngă oceanul cel plin de vîrtejuri ei sălășluiesc în
 A fericîților insule, unde prea rodnica glie
 Roadă-nflorită și dulce de trei ori pe an le aduce³⁵.

Munci și Zile 151—157; 163—166

Fr. 23

Neamul de-acum e de fier și oamenii de-azi, stricăciunii
 Dați, de durere și trudă, și ziua și noaptea avea-vor
 Parte, iar zeii le-or da necurmat doar mîhnire și grijă³⁶,
 Însă cu relele-acestea ei amesteca-vor și bunuri.
 Dar prăpădi-va și neamul acesta de oameni vremelnici,
 Zeus, cînd chiar din născare ei fi-vor cărunți pe la tîmple,
 Tatăl nu fi-va cu fiii asemeni, nici fiii cu dînsul :
 Nici musafirul cu gazda și nici un tovarăș cu celalt ;
 Fratele însuși nu fi-va, cum fost-a-nainte, prieten,
 Ba pe bătrînii părinți chiar îi vor necinsti, ticăloșii,
 Și ocări-i-vor pe dînșii, cu grele cuvinte-agrăindu-i.

Munci și Zile 169—179

Dreptatea ca „esență umană”*Fr. 24**

Zeus atotvăzătorul grea ispășire gătește

Celor ce-n gîndul lor poartă nelegiuirea și crima.

* Traducere de D. Burtea.

Deseori toată cetatea plătește vina acelui
 Care doar rău uneltește, scornind smintite primejdii.
 Căci le trimite Cronidul izbeliște crudă din ceruri,
 Foamete, ciumă, norodul întreg istovit se sfîrșește,
 Sarcina-și pierde femeia, casele se ruinează...³⁷

Munci și Zile 230—237

*Fr. 25**

Căci rînduit-a Cronidul omului astfel de lege ;

· · · · ·
 Cel ce cu bună știință, prin strîmb jurămint, întărește
 Strîmbele lui mărturii și vatămă astfel dreptatea,
 Însuși se prăbușește în oarba uitare a vremii,
 Neamu-i se-afundă³⁸, iar vremea al dreptului neam
 proslăvește.

Munci și Zile 269—277

Răul din lume

Fr. 26

Astfel nenumărate necazuri purced printre oameni,
 Plină de ele e marea și plin e de ele pămîntul³⁹,
 Boli ce răsar de la sine, bîntuie ziua și noaptea,
 Nenorociri aducînd pe capul sărmanilor oameni,
 Molcom, căci luat-le-a glasul Zeus în a sa-nțelepciune,
 Astfel că nu-i cu putință să fugi de-a lui Zeus voință.

Munci și Zile 97—102

Sumbră „viitorologie” (dreptul celui mai tare)

Fr. 27

Nenorociții, de-ai zeului ochi fără teamă, și nice
 N-au să le deie-ajutoare bătrînilor care-i născură.

* Traducere de D. Burtea.

Oameni avani, jefui-va unul a celuilalt târguri,
 Nici jurămîntul, nici dreptul, nici cinstea nu va să mai aibă
 Trecere, ci vor ciusti pe răufăcători mai degrabă
 Și pe haini. Cei puternici avea-vor dreptate; rușinea
 Nu va mai fi. Cel nemernic pe omul de treabă, cu vorbe
 Întortocheate-agrăindu-l și strîmb jurămînt, îl va pierde;
 Pisina, de rău voitoare, birfelnică, slută la față,
 Va însoți în tot locul pe nenorociții de oameni⁴⁰.
 Nevinovatul lor trup, îmbrăcîndu-și în dalbe veșminte,
 De pe pămîntul întins, spre Olimp or să fugă atuncea,
 Înspre al zeilor neam, părăsind pe nemernicii oameni,
 Și Cuvînța, și Dreptul, lăsînd înapoi suferințe
 Crunte-ntre oameni, iar răul nicicînd n-o avea lecuire.

Munci și Zile 180—194

Despre muncă

Fr. 28

Zeii orbiră pe oameni, de nu mai știau hrana să-și afle;
 Altfel, ușor, doar cu munca de-o zi, tu puteai pe-ntreg anul
 Hrană de-ajuns să ciștiți, fără pic de-osteneală, -agățîndu-ți
 Plugul de horn, să se-afume, și-atunci a catîrilor harnici
 Muncă și-a boilor pașnici s-ar duce cu totul de rîpă.
 Zeus însă hrana ne-ascunse, cuprins de mînie,
 Fiîndcă pe el l-înșelă Prometeu cel cu mintea isteată;
 Iată de ce el scorni necazuri cumplete la oameni.
 Focul ne-ascunse deci Zeus. Dar Prometeu pentru oameni
 De la-nțeleptul Cronid îl fură-ntr-o tulpină de trestii
 Fără să bage de seamă de trăsnete Zeus-ndrăgitul,
 Zeus, de nori strîngătorul,...⁴¹

Munci și Zile 41—52

Fr. 29

Dacă aceasta-ți fu soarta, mai bine muncește cu rîvnă
 Ca, de la bunuri străine gîndul deșert întorcîndu-ți
 Numai spre muncă, să vezi de felul de trai ce ți-l laud.

Munci și Zile 306—308

Munca agricolă opusă celei negustorești-„aventuriste”**Fr. 30**

[Celor drepti]

Hrană le dă din belșug pământul; pe munte stejarul
 Ghindă din vîrfu-i le dă și miere le dă prin scorburile
 Iar bucălaie oițe-nărcate-s de lînă bogată;
 Prunci cu părinții asemeni se nasc din a maicilor sînuri;
 Toți huzuresc fără grijă în bunuri și nici pe corăbii
 Nu se pornesc, căci rodnică glic le-aduce belșugul⁴².

*Munci și Zile 225–230***Nedreptăți sociale****Fr. 31**

Este un alt drum mai bun. Ci dreptul în cele din urmă
 Biruie sila; neghiobul, pe propria-i piele învață
 Căci jurămîntul cel strîmb e-alături de strîmbele pricini⁴³.
 Glasul Dreptății-mbrîncite se-aude doar unde o mînă
 Cei de plocon mîncători, ce pravila întortochează.
 Ci-nveșmîntată în ceață, plîngînd, ea tot umblă-n cetate
 Printre noroadă, prăpăd aducînd peste capul acelor
 Ce-o prigonesc, nevoind s-o-mpartă precum se cuvine⁴⁴.

*Munci și Zile 210–217***Fr. 32**

[Hesiod spune fratelui său:]

Nu de mult noi moștenirea-mpărțit-am. Ci tu jecmănit-ai
 Mult de la mine⁴⁵, ungînd din greu pe toți basileii⁴⁶, de
 daruri
 Înghițitori, care, nerozii, pretind c-au făcut judecată,
 Fără să știe cu cît e mai mult jumătatea ca-ntregul
 Nici ce foloase de seamă ne-aduc asfodelul și nalba.

Munci și Zile 37–40

Elogiul dreptății

Fr. 33

Ci-i o fecioară Dreptatea, fiica vestit'a lui Zeus
 Care cinstită e chiar și de zei ce-n Olimp și-au lăcașul
 Când cineva, ponegrind-o viclean, vătămare-i aduce,
 Numaidcît, așezîndu-se-alături de Zeus Cronidul⁴⁷,
 De-al muritorilor cuget nedrept ea se plînge, ca gloata
 Să ispășească păcatele regilor, care, cu gînduri
 Rele, pricina sulesc și dau hotăriri necinstite
 De-asta păziți-vă, regi mîncători de plocoane.....

Munci și Zile 249—256

Răspunderea colectivă pentru vină individuală

Fr. 34

Însă acelor ce-n rele și nelegiuiri se desfată,
 Le pregătește pedeapsa Cronidul ce toate le vede.
 Tîrgul întreg fu ades prăpădit pentr-un singur nemernic,
 Care urzește păcate și nelegiuiri uneltește.

Munci și Zile 231—234

¹ Spre deosebire de poemele cosmogonice orientale (sumeriene, akkadiene, assiriene, babiloniene, hurrite și hittite, ugaritice), databile aproximativ între secolele XXII și XIV î.e.n., dintre care cel mai cunoscut este poemul akkadian *Enuma-Eliș* din sec. XVIII î.e.n., la Hesiod apare noțiunea de „Chaos” care nu se identifică cu un mediu lichid viscos ca în gândirea cosmogonică egipteană (Ion Banu, *FOA*, p. 67—68; p. 138). Poetul nu dă nici un detaliu despre natura Chaos-ului (χάος, aceeași rădăcină cu gr. χάλω, „a se deschide”, „a se căsca”), din care răsare Gaia, „Pământul”. „Dar, fie că Chaosul ar înfățișa apa, cum credea în antichitate Zenon din Kition sau un fel de materie proteică (după părerea lui Abel Rey) sau spațiul vid, ca receptacul al materiei (Gomperz), în spiritul vechii interpretări aristotelice, sau abisul (Burnet) sau spațiul concret (Zeller), el se leagă în mod concret de preistoria conceptului de materie” (Ion Banu, *Hesiod și zorile filosofiei în vechea Grece*, în Hesiod, *Munci și Zile*, București, Editura Științifică, 1957, p. 38). Problemele majore ale *Theogoniei* hesiodice la G. S. Kirk, *The Structure and Aim of Theogony*, în *Hésiode et son influence*, Fundația Hardt, Entretiens VII, p. 61—95, și la Peter Walcot, *Hesiod and the Near East*, Cardiff, 1960, *The Theogony and the hittite material*, cap. I, p. 1—26 și *The Theogony and the Babylonian material*, p. 27—54. Interpretarea acestui pasaj cu referiri la texte grecești, G. S. Kirk—J. E. Raven, PPh., p. 25—27.

² La Hesiod, Gaia, „Pământul”, un element creator apărut spontan din Chaos. Față de gândirea cosmogonică orientală și egipteană (textele orientale despre creația Universului au fost editate de J. B. Pritchard, în Colecția *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament (ANET)*, Princeton, 1950—1955, sistemul cosmogonic imaginat de Hesiod

este fundamental diferit dacă ținem seamă că „Pământul” generează la rîndul său, fără împerechere, pe Uranos, „Cerul”, egal în dimensiuni cu sine însuși, munții, marea, și abia în al doilea rînd, prin împerechere cu Cerul, dă naștere lui Okeanos, „Oceanului” (vezi nota 6 la Homer).

* Cosmogonia hesiodică are la bază o triadă: Chaos, Gaia („Pământul”) și Eros, respectiv un spațiu infinit, un element material, apărut, probabil, dintr-un element primordial și o forță cosmică. Fr. Solmsen, *Hesiod and Aeschylus*, New York, Itaka, 1949, p. 26, își pune întrebarea dacă nu cumva „Eros”-ul este un motiv mitic fenician. Cosmogoniile, respectiv theogoniile orifice tirzii (Otto Kern, *Orph. Frag.*, fr. 60–235, p. 140–141), au preluat diferite variante ale acestei triade, care, de altfel, este reconstituită, ca o reproducere a unui vechi model cosmogonic și în lista urmașilor lui Kronos (*Iliada* XV, 187–189): Zeus (stăpînul Cerului), Poseidon (stăpînul Mării) și Chaos (stăpînul Infernului), fiecare din aceste divinități guvernînd o „parte” (gr. μοῖρα) din aspectele Universului, considerat pe verticală: văzduhul, apa mării și adîncul întunecat al pămîntului.

* Ambiauzele de întuneric (parțial și opac) și de lumină, care alternează, sînt atribute ale Chaosului, adică sînt „născute” din Chaos.

* Theogonia hesiodică posedă, de fapt, două descrieri ale Tartarului, versurile citate și versurile 806–813, ambele considerate ca interpolări (cf. H. Fränkel, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, München, Beck, 1962, p. 127 și urm.). Poetul care a compus impresionanta viziune a Infernului pe care am reprodus-o își imaginează Tartarul ca un loc îngustat spre suprafață, într-un fel de „gură” (gr. στόμα), prin care răzbesc „rădăcinile” (gr. ῥίζα) „Pământului” și ale „Mării”. În acest loc fără lumină zac Titani, descendenții lui Uranos, prăvăliți în adîncuri de Zeus după victoria acestuia asupra lui Kronos.

* În gr. πηγά, „izvoarele” și πελάγ, „limitele”. După interpretarea lui H. Fränkel, *ibid.*, „limitele”, „granițele” presupun concepția liminarului între existent și nonexistent. Dar „limită” poate fi concomitent un „izvor” și un „început”, dacă se ține seama de demarcația între aceea ce există și ce nu. Cf. Alkman, p. 91.

* Lăcașul Noptii era de obicei situat spre Apus, locul unde dispare lumina zilei.

* Atlas, după opinia lui Paul Mazon, editorul *Theogoniei* (Paris, „Les Belles Lettres”, 1928). Începînd cu acest vers a fost intercalat un alt pasaj, care-l înfățișează pe Atlas, fiul lui Iapet, susținînd bolta cerească.

⁹ Vezi nota 2. Desprinderea spontană a „Cerului” de „Pământ” este un străvechi mit oriental (Pritchard, *ANET*, 67, mitul babilonian; 125, mitul hurrito-hittit) bazat pe antagonismul dintre aceste două aspecte ale Universului vizibil. V. Stadacher, *Die Trennung von Himmel und Erde*, „Acta Antiqua Hungarica”, I, 1951, p. 35–66. La Hesiod însă creația „Cerului” are semnificația ivirii unui element egal cu „Pământul”, cu rol de fecundare.

¹⁰ Marea (apă sărată) care desparte continentele, este în schema hesiodică o creație a „Pământului”, nu un element primordial.

¹¹ Vezi nota 1 la Homer.

¹² Hesiod a reprodus aici primul „Catalog” al descendenței unei „perechi” cosmogonice: Gaia, „Pământul” (element generator) și Uranos, „Cerul” (element fecundator), ivit din Pământ, creație cu o finalitate bine definită. Să se observe diversitatea de sex și atribuții a Uranizilor, oprimați de părintele lor, în imposibilitate să acționeze și să se desfășoare. În *Theogonia*, după modelul unor poeme orientale similare, Hesiod admite succesiunea a trei generații de stăpînitori ai Cerului: Uranos, Kronos, Zeus, fiul lui Kronos. Cu ajutorul textelor publicate de J. B. Pritchard, *op. cit.*, de H. G. Güterbock: *Kumarbi, Mythen von churritischen Kronos aus den hethitischen Fragmenten zusammengestellt*, Istambuler Schriften, Zürich—New York, 1946 și *The Song of Ullikumi*, „Journal of Cuneif. Studies”, 5, 1951, și 6, 1952 sau de Cyrus H. Gordon, *Ugarite Literature*, Roma, 1949 și *Ugarit and Minoan Crete*, New York, 1966 pot fi stabilite unele contingente certe între scheme similare din Orientul Apropiat (îndeosebi textele din Ugarit) și schema hesiodică.

¹³ Se presupune că între ciclurile agricole și structurile cosmice s-ar statornici o intimă legătură în măsura în care Universul e conceput ca fiind viu. Normele muncilor agricole n-ar fi decît expresia necesară a ritmurilor proprii vieții ființei cosmice.

¹⁴ Aluzie la sărbătorile dionysiace de toamnă (Leneenele), festivități prilejuite de culegerea roadelor și de stoarcerea strugurilor pentru fabricarea vinului.

¹⁵ Gr. Μῆτις: „prudență”, „înțelepciune”; asocierea lui Zeus prin căsătorie cu Metis, apoi cu Themis și cu Mnemosyne, care devine mama Muzelor, sînt trepte care marchează instaurarea lentă dar sigură a unui invincibil progres intelectual și moral, constituind atributele majore pentru calificarea noului stăpîn al Olimpului. R. Schaerer, *L'homme antique et la structure du monde intérieur d'Homère à Socrate*, Paris, Payot, 1958, p. 69 și urm.; 73.

¹⁶ Gr. ἔτιμος: „echitatea”, „împărțirea dreptății”.

¹⁷ Gr. εἰρήνη: „pacea”; gr. δικη: „justiția”; gr. εὐνοια: „buna înțelegere”, „disciplina în fața legilor”, aspecte ale unui regim politic în care ordinea și dreptatea sînt respectate. Toate aceste noțiuni vor reveni, cu amplificarea cuvenită în *Munci și Zile* unde Dike, „justiția”, joacă un rol deosebit. J.-P. Vernant, *Le mythe hésiodique des races*, în *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, Maspero, p. 24–26, 29.

¹⁸ Cf. mai sus fr. 14, unde aceste aspecte ale Destinului sînt integrate în filiația Noptii. Contradicția se explică fie admitînd o interpolare, fie prin introducerea de către poet, în locuri diferite din poem, a unor liste genealogice de proveniență diferită.

¹⁹ Mnemosyne (vezi fr. 4), zeița memoriei, a puterii de reprezentare, are aceeași origine ca și Themis. În calitate de „mamă” a Muzelor, ea este cea care promovează activitatea spirituală în societate, activitate proslăvită de Hesiod în *Prologul* poemului. Hesiod crede cu tărie în misiunea oamenilor de cultură, respectiv poezii, de a educa masele în sensul respectului legilor morale. El înfățișează cu deosebită emfază rolul Muzeilor în procesul de culturalizare; tot Muzele sînt și inspiratoarele „regilor” în cursul activității lor justițiere.

²⁰ *Theogonia* hesiodică conține explicitarea puterii lui Zeus învingătorul lui Kronos, totodată și lauda superiorității sale morale, față de stăpînii anteriori ai Olimpului, îndeosebi în calitate de putere justițiară. Zeus pretinde în schimb să fie slăvit în comunitățile omenești prin ritualuri și jertfe. Supărarea resimțită de noul stăpîn al Cerului după jertfa adusă de oameni la Mekone (vechiul nume al Corintului), cînd Prometeu a pus la cale o înșelăciune menită să-l discrediteze, nu cunoaște marginii. Actul înșelăciunii, săvîrșit în comun de Prometeu și de oameni, este considerat de poet drept „hybris”. H. Fränkel, *op. cit.*, p. 127 și urm. este de părere că Hesiod nu s-a împăcat cu ideea că Zeus poate fi înșelat, el, care poartă epitetul de „Atotvăzătorul” (gr. εὐρύορα). În acest pasaj poetul pretinde că Zeus „s-a prefăcut” doar că este înșelat.

²¹ Fr. Solmsen, *op. cit.*, p. 30–31 este de părere că Hesiod a făcut deliberat din rele și dureri fapăturile Noptii, pentru a nu le atribui aceeași obîrșie cu familia olimpieilor. În *Munci și Zile* 212–235 — demonstrează Solmsen — Hesiod ajunge la concluzia că Zeus, pentru a-i pedepsi pe oameni, care greșesc față de normele instituite de el în lume și societate, a folosit „Descendența Noptii” drept mijloc coercitiv (*ibid.*, p. 80 și urm.). Această genealogie nu are corespondență în mitologia Orientului

Apropiat sau a Egiptului. Vezi și interpretarea lui J.-P. Vernant, *Le mythe hésiodique des races*, în *op. cit.*, p. 21 și urm., îndeosebi p. 24 privitoare la pedepelele lui Zeus în raport cu gravitatea „hybris”-ului.

²³ În *Theogonia* poetul se mărginește să considere femeia în sine ca principalul rău-pedeapsă trimisă de Zeus muritorilor. În *Munci și Zile* mitul va deveni mai complex prin introducerea zestreii ce o aduce cu sine Pandora: pithosul în care sînt închise „relele”.

²⁴ Misoginismul acestor versuri, comparabile doar cu cele scrise de Semonides din Ceos (Diehl, fr. 1), nu poate avea contingență directă cu mitul Pandorei. Este însă specific pentru gîndirea hesiodică, mai ales că în *Munci și Zile* 704, poetul consideră femeia drept un element de consum în gospodărie, nu unul productiv.

²⁵ „Luptă”, „întrecere”, „emulație” (gr. ἐπίς). Alegoria celor două „lupte”, una pozitivă, menită să promoveze progresul, cealaltă, aducătoare de moarte și distrugere, este o imagine poetică de o rară frumusețe.

²⁶ Vezi nota 21.

²⁷ În gr. ἐν ῥιζῶσι: „la rădăcinile pămîntului”.

²⁸ Prin aceste versuri Hesiod face o legătură între mitul lui Prometeu și cel al Pandorei, pentru a explica originea necesității înucii, ca pedeapsă dată omenirii. Ideea este reluată în continuare, în mitul vîrstelor, străvechi mit oriental, adaptat și subordonat construcției compoziționale din prima parte a poemului *Munci și Zile*. Vezi K. v. Fritz, *Pandora, Prometheus and the Myths of Ages*, „Review of Religions”, II, 1947, p. 250 și urm. J.-P. Vernant, *Le mythe hésiodique des races*, în *op. cit.*, p. 45—46 și *Le mythe prométhéen chez Hésiode*, în *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris, Maspero, 1974, p. 192 și urm.

²⁹ Descrierea vîrstei de aur, prima din cele cinci „vîrste” introduse de Hesiod în schema evoluției societății omenești, nu fără legătură cu schema succesiunii stăpînilor Cerului (Olimpului), este o încercare de a pune de acord datele unei străvechi tradiții grecești despre timpul „fericit” al unei societăți fără clase, contemporană cu domnia lui Kronos și prima treaptă din miturile similare care circulau în Orientul Apropiat. Despre raportul existent între mitul vîrstelor la Hesiod și variantele din literaturile iraniana și indiană, care au o structură ciclică, I. Trenscényi-Waldapfel, *Homer și Hesiod*, Moscova-Leningrad, Editura pentru literatură în limbi străine, 1956 și J.-P. Vernant, *Le mythe hésiodique des races*, p. 23.

³⁰ Saturnicul: fiul lui Saturn (Kronos).

³⁰ În *Munci și Zile*, spre deosebire de schemele orientale, prima tentativă de a privi prezentul (vîrsta fierului) în raport cu trecutul, adică diacronic.

³¹ Oamenii generației de bronz, apăruiți din lemnul pădurilor de frasin (tot un mit oriental) manifestă un altfel de „hybris” decît cei din generația de argint. Ei se autodistrug, nu sînt nimicîți de puterea lui Zeus. Evocarea armelor de bronz înainte de apariția prelucrării fierului este însă un indiciu incontestabil despre interesul arătat de poet asupra înfățișării fizice a oamenilor din epocile precedente, a îndeletnicirilor și a condițiilor de viață. Cf. *Theogonia* v. 150—153; 671—673, descrierea Titanilor (gigantismul lor) în raport cu înfățișarea zeilor olimpici. Vezi și J.-P. Vernant, *Le mythe hésiodique des races*, în *op. cit.*, p. 24.

³² Vezi nota 5 la Homer.

³³ În aceste versuri poetul precizează două lucruri de importanță capitală: se referă la generația imediat anterioară timpului în care trăiește; introduce o discontinuitate în procesul variat al decăderii morale, semnalată la generațiile II, III și V. Vîrsta „eroilor” descrisă de Hesiod este vîrsta acelor ce sînt „eroii” din epopeile ciclice, recitate de rapsozi în toate ținuturile Greciei continentale și insulare. De aici și înmulțirea detaliilor de ordin istoric propriu-zis.

³⁴ Expediția Argosului împotriva Tebei, cîntată în ciclul teban.

³⁵ Cîmpiile Elysee. Vezi nota 11 la Homer.

³⁶ În aceste versuri poetul imbină mai multe idei: generația contemporană lui prelucrează fierul; în acest timp oamenii au atins un înalt grad al decăderii morale (Zoe Petre, *Premise ale formării conceptului de polis*, „Studii clasice”, XVII, 1977, p. 12). Divinitatea îi pedepsește tot pe cale morală, prin mîhnire și griji (René Schaefer, *L'Homme antique et la structure du monde intérieur*, ed. cit., p. 75 și urm.; p. 78). Acest fel de pedeapsă fusese deja anunțat de poet prin mitul Pandorei. „Relele care scapă și se răspîndesc printre oameni” (v. 95) circulă nestingherite și necontrolate (gr. αὐτόματον, v. 103), lovind pe tăcute (v. 104), fără să mai țină seama de victimă, de vinovăția sau nevinovăția individuală. În acest fel generația fierului este pedepsită în ansamblu, fără să existe posibilitatea de a te sustrage acestui mod de pedeapsă, hotărît de Zeus (v. 105; v. 210) Vezi J.-P. Vernant, *Le mythe hésiodique des races*, în *op. cit.*, p. 46—47.

³⁷ În text: οὐδὲ γυναικας τίλτρουσιν. Se subînțelege: dispariția speciei umane, din cauza nimicirii dreptății. În textul egiptean al lui Ipuser —

din sec. XIII î.e.n., copie a unui document mai vechi — un membru al clasei avute blamează în termeni identici răscoala populară ce-și atinsese scopul.

³⁸ Vezi nota anterioară. În text : τοῦ δὲ τ' ἀμαυροτέρῃ γυνεῖ μετόπισθε ἄλειπται.

³⁹ Relele izbucnite din pithosul Pandorci, în care închisă a rămas doar Speranța. În *Iliada* XXIV, v. 517 și urm., mitul prevedea două vase, care închideau separat relele de bunuri. Urmărind să găsească o explicație pentru originea relelor care nu reprezintă totdeauna consecința păcatelor omenеști, adică încercînd să afle cauza unor nenorociri în afară de raportul Hybris-Ate, Hesiod a modificat mitul inițial. Vezi J.-P. Vernant, *Le mythe hésiodique des vases*, în *op. cit.*, p. 38—39, 47 și urm. Libertatea necontrolată de care se bucură „relele” și prizonieratul Speranței sînt concepute complementar. Înainte de sosirea funestului dar trimis oamenilor de Zeus (vezi *Theogonia*, fr. 8), „relele” existau doar potențial. Zeus însă le îngăduie să se individualizeze, să se actualizeze, ca astfel să fie pedepsită întreaga colectivitate umană.

⁴⁰ Această descriere a evoluției „vîrstei fierului” pare că este influențată de unele texte literare orientale (cf. M. Detienne, *Crise agricole et crise religieuse chez Hésiode*, Coll. Latomus 68, Bruxelles, 1963, p. 28—31, îndeosebi p. 29, citat la Zoe Petre, *art. cit.*, p. 12). Poetul, așa cum reiese din fr. 17, nu închide totuși posibilitatea de evitare a unei asemenea stări.

⁴¹ În *Theogonia* 535—560 poetul menționase mitul „înselării” lui Zeus de către titanul Prometeu, fiul lui Iapet. Vezi mai sus *Theog.* fr. 13. În *Munci și Zile* mitul capătă un caracter etiologic, adică este folosit ca explicație a cauzei pentru care omenirea a fost pedepsită cu interzicerea focului. Oamenii, nerecunoscători, nu au știut să aprecieze binefacerile noii rînduiri introduse de Zeus în viața socială și nu au respectat cum se cuvine rînduiala jertfelor. Vezi nota 19 la Homer. Cf. N. S. Kramer, *The Sumerians*, ed. cit., p. 123. J.-P. Vernant, *Le mythe prométhéen chez Hésiode*, în *op. cit.*, p. 177—191, analizează mitul cu mijloacele metodei structuraliste, făcînd distincție între diverse nivele de analiză: logic, semantic, socio-cultural. Plecînd de la concepțiile lui Lévy-Strauss despre gîndirea mitică la popoarele primitive, autorul demonstrează că, dimpotrivă, grecii au preluat mituri din culturi (orientale și mediteraneene) care se bucurau de avantajele scrierilor literare. Ei le-au reelaborat — cazul lui Hesiod — în funcție de mesajul ce doreau să-l transmită și de genul

literar cultivat. Jacqueline Duchemin în schimb, *Prométhée*, Paris, „Les Belles Lettres”, 1974, insistă asupra apropierei posibile dintre mitul lui Prometeu și miturile orientale despre Ea, Atrahasis și Inana.

⁴² Cf. Solon (Diehl, fr. I, v. 39–56, text grec).

⁴³ Vezi în continuare nota 45.

⁴⁴ Imagine celebră. Personificarea Dreptății prigonite, așa cum a văzut-o Hesiod, se regăsește și în poezia lui Solon (Diehl, fr. I, v. 6–7; fr. 3, v. 14–15, text grec).

⁴⁵ Referire la procesul de moștenire împotriva fratelui său, Perses. *Munci și Zile* dezvoltă, întărind cu exemple, tema majoră din *Theogonia*. Domnia lui Zeus, care l-a răsturnat pe Kronos, corespunde pe plan mitic-cronologic unei etape din istoria civilizației omenești, în care crimele și răzburările în lanț sînt înlocuite prin dreptatea împărțită de reprezentanți autorizați ai comunităților (basileii). Obișnuitele pricini de judecată sînt în mod curent datorate conflictelor pentru împărțirea averilor sau pentru încălcarea dreptului de proprietate. Tema este comună literaturilor din Orientul Apropiat și Egipt. O apropiere tematică se poate, de pildă, face între *Munci și Zile* și texte similare sumeriene (mileniul II î.e.n.) editate de Samuel N. Kramer și de Inez Bernhard, *Sumerische Literarische Texte aus Nippur*, vol. I, Berlin, Akademie-Verlag, 1961, nr. 20–21; 22–23; 45–52; vol. II, *ibid.*, 1967, 31–41. Vezi de asemenea Samuel Noah Kramer, *The Sumerians, Their History, Culture and Character*, University of Chicago Press, 1964, p. 174–183; p. 286 — apropierea între activitatea zeului Enki și Zeus, în ce privește crearea și organizarea lumii civilizate. Pentru cunoașterea influențelor orientale asupra *Muncilor și Zilelor*, fundamental rămîne studiul lui P. Walcot, *Didactic Literature in Greece and the Near East*, cap. IV din *op. cit.*, p. 80–103.

⁴⁶ Basileii: fruntași gentilici, înstăriți pe diferite căi, deținători ai unor privilegii care le creau, treptat, un statut social diferențiat față de acela al restului populației. Ei îndeplineau și funcția de judecători. Practica luării de mită era, probabil, curentă și poetul își pune întrebarea în ce fel și cînd vor fi pedepsiți de Zeus „basileii” necinstiți (v. 249–275). Vezi Zoe Petre, *op. cit.*, p. 12.

⁴⁷ Zeus, în calitate de putere justițiară. Vezi nota 45.

ORFEU

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

La temelia orfismului stă mitul lui Orfeu, a cărui obârșie foarte îndepărtată în timp precede cu câteva generații perioada homerică.

Orfeu — spune legenda — a fost fiul lui Oiagros, regele Traciei, și al Calliopei, cea mai venerată dintre muze. Crescut în preajma Olimpului și a muzelor din Pieria, regiuni trace pe atunci, Orfeu a fost hărăzit cu darul divin al muzicii. Iconografia antică îl prezintă cîntînd din liră sau din cithară, instrumente cu coarde a căror născocire i se atribuie; dacă nu, cel puțin sporirea strunelor de la șapte la nouă.

Se spune că ar fi fost inițiat în misterele din Samothrake.

Cea mai minunată peripecie atribuită de legendă eroului trac a fost coborîrea sa în Infern, pentru a-și readuce pe pămînt soția iubită, pe Eurydice, una din nimfele Dryade. Urmărită de Aristeus, Eurydice murise, chiar în ziua nunții sale. Orfeu, neconsolat de pierderea ei, coborî în Infern, unde vrăji cu cîntecul său pe zeii subpămînteni și pe toți monștrii Infernului. Hades și Persephona se înduplecară să-i redea soția, cu o condiție: să se reîntoarcă pe pămînt, urmat de Eurydice, fără să privească înapoi. Dar, muncit de îndoiala prezenței ei pe urmele sale, Orfeu încălcă condiția, întoarse capul, și Eurydice îi fu luată pentru totdeauna.

Mitul lui Orfeu simbolizează, după unii interpreți, forța omului civilizat. Puterile incantatorii asupra stihilor dezlănțuite ale firii, asupra fiarelor, sînt attribute de ordin divin. De aceea mitul îl înzestrează pe Orfeu cu toate însușirile eroului pozitiv, aplecat, ca și Prometeu, spre nevoile speței umane, atît de slabă la începuturile sale. Orfeu i-a învățat pe oameni agricultura și ce înseamnă viața tihnită și pașnică; el le-a dat și primele noțiuni de medicină; ca inițiat și poet, le-a modelat sufletul. Socotit printre susținătorii religiei lui Dionysos, trecea drept un refor-

mator al ei și, alături de zeu, drept întemeietor de misterii. Tot lui i se atribuia născocirea scrierii.

În jurul orfismului s-a dezvoltat o bogată producție literară din care putem să ne făurim o anumită idee despre ceea ce a putut fi doctrina orfică, strâns înrudită cu gândirea pythagoreică. Textele orfice au avut o largă circulație în secolele VI—IV î.e.n., deși încă de pe atunci erau considerate drept foarte vechi.

A) VIAȚA ȘI OPERA

1. *Lex. Suda*: Orfeu, originar din Leibethra¹, oraș al Traciei situat la sud de Pieria, este fiul lui Oiagros și al Calliopei.

2. ALCEU, fr. 80, Diehl. Plin de sfidare, Orfeu încălca voința Soartei, îndemnându-i pe oamenii care se născuseră pe pământ să fugă de moarte.

3. ESCHIL, *Agam.* 1629. Vorba ta este cu totul alta decât cea a lui Orfeu; căci el toate le îndupleca, stăpînindu-le prin farmecul glasului său.

4. PAUSANIAS X, 30, 6 [tabloul Infernului, opera lui Polygnotos²]. ... dacă îți arunci din nou privirea spre partea de jos a tabloului, ți se arată, imediat după Patrocle, Orfeu, așezat pe un fel de colină; cu mîna stîngă ține cit-hara, iar cu cealaltă mînă atinge muguri de salcie, reze-mîndu-se de arbore; pare să fie dumbrava Persephonei, crîng în care au crescut plop și sălcii, după cîte mărturi-sește Homer [*Odissea* X, 509]. Orfeu [are înfățișarea exteri-oară a unui grec și nici îmbrăcămîntea, nici ceea ce-i acoperă capul nu sînt de obîrșie tracă³].

5. HERODOT II, 53. Căci Hesiod și Homer, după cîte socot eu, au fost cu 400 de ani mai vîrstnici decât mine și nu cu mai mulți... iar poeții⁴ despre care se spune că au trăit înaintea acestor bărbați, după părerea mea, au trăit după ei.

6. EURIPIDE, *Alcesta* 357. Limba și glasul lui Orfeu de mi-ar fi fost date,/Invocînd cu ele pe fiica Demetrei, ori pe/ Soțul ei, în Infern aș fi coborît după tine⁶.

7. — — 962: Călătorit-am pe la Muze/ M-am înălțat în sfere-nalte,/ Am cunoscut mai multe sfaturi, / Dar n-am găsit nimic mai tare decît Destinul ; leac, nici unul / În trace legi de - Orfeu -ntocmite⁶./ Nici cu ce ierburi Phoibos însuși/ Pe Asclepiazi⁷ îi dăruise/ Ca leac la multe suferințe/Ce-ndură-ntruna muritorii.

9. — — *Ciclopul* 646. Dar cunosc o grozavă incantație de-Orfeu născocită :/Cum o torță aprinsă sări de la sine în capul/Cu-un singur ochi al fiului Gliei⁸ și-ndată-în plin îl atinse.

10. — *Rhesos* 943 [Vorbește mama lui Rhesos, adresîndu-se Atenei]: Orfeu, ce-i rudă cu omul ucis de tine⁹, ne-a arătat cum să sărbătorim cu torțe aprinse tăinuitele misterii. Și pe Musaios, al tău ilustru cetățean, bărbat care printre oameni a călătorit cel mai mult, Phoibos și noi, rudele lui de singe, tot noi l-am deprins cu aceste învățături.

11. ARISTOFAN, *Broaștele* 1032 :
Ceremonii de inițiere-n misteriiile sfinte
Ne-a arătat Orfeu, și cum de crime
Să ne ferim ; Musaios, leacuri tămăduitoare
De boli și ce anume sînt oracolele.

12. — *Păsările* 693 [Corul păsărilor]:
Chaos era la-nceput și Noapte și Erebul cel negru,
Și Tartarul cel încăpător : nu erau deocamdată Pămîntul,
Nici Aer și Cer ; dar, în sînul fără sfîrșit al Erebului,
Noaptea cu negrele-i aripi naște un ou, de vînturi
Purtat, din care sorocul aduse pe lume pe Eros,
Cu două aripi de aur strălucitoare pe spate,
Ca ale vîntului repezi vîrtejuri.
Acesta se-uni cu Chaosul înaripat, la vreme de noapte,
În largul Tartar și neamului nostru naștere dete,
Scoțîndu-l primu-n lumină.
Vița zeilor nemuritori nu fusese-nainte ca Eros

Să se unească cu toate. Dar, după ce se unirà
Unele cu celelalte, de îndat'se născură
Cerul, Oceanul, Pământul și neamul nepieritor al
Tuturor zeilor prea fericiți¹⁰.

13 a. OLYMPIODOROS II, la PHOTIOS, *Bibl.* c. 80. 61 A 31 (Oasis). Această insulă, menționată de Herodot [III, 26], este una din Insulele Fericiților. Herodoros¹¹ care a compus istoria lui Orfeu și cea a lui Musaios, o numește Phaiakis.

14 b. ISOCRATE XI, 38. Astfel de povești au istorisit [poetii] despre zeii înșiși, cum nimeni n-ar îndrăzni să rostească nici despre dușmani; căci ei le-au reproșat zeilor nu numai răpiri, adultere și primirea de plocioane de la oameni dar și că s-ar fi înfruptat din carnea propriilor copii, că și-ar fi scopit părinții, că și-ar fi aruncat în lanțuri mamele și multe alte fărâdelegi, născocite pe seama lor. Orfeu, care s-a atașat cel mai mult de aceste povești, a sfârșit din viață sfîșiat de femei.

15. DIODOR V, 64. Unii, printre care se numără și Ephoros (FGrHist. 70 F, 104, II, 68) povestesc că Dactylii din Ida¹² s-au născut în preajma muntelui Ida din Frigia, dar că ei au trecut în Europa în frunte cu Mygdon; cum erau magicieni, aceștia sînt cei care au rînduit cîntările sacre, ceremoniile de inițiere și misterii. Tot pe acea vreme și Orfeu, înzestrat cu deosebită înclinare spre poezie și cîntec, a devenit discipolul acestora. El a introdus pentru prima oară la eleni ceremoniile mistice și misterii.

16. TEOFRAST, *Caracterele* XVI, 11 (Superstițiosul). Cînd vede vreo nălucire în vis, aleargă la tălmăcitorii de vise, la proroci și la auguri ca să-i întrebe cărui zeu sau zeiță ar trebui să-i înalțe rugăciuni și, în fiecare lună, merge la oficii care oficiază misterii să se inițieze împreună cu soția lui (dacă cumva soția nu are timp, pleacă împreună cu doica) și copiii¹³. Cf. Demostene, *Despre coroană* 129, 259.

B) FRAGMENTE VECI

3. PLATON, *Cratylus* 400 B—C. Unii spun că trupul [σῶμα] este „mormîntul” [σῆμα] sufletului¹⁴, ca și cum acesta ar fi îngropat în corpul prezent; și, deoarece trupului i se transmit semnificațiile dorite de suflet, și din acest motiv a fost numit pe bună dreptate *sema* [σῆμα, „semn”]; părerea mea este că în special adepții lui Orfeu i-au dat această denumire, ca și cum sufletul și-ar lua pedeapsa pentru cele ce este nevoit să ispășească, avînd trupul drept înveliș, ca să se mențină la adăpost, întocmai ca într-o carceră.

5. — *Statul II*, 364 E. Ei¹⁵ înfățișează o mulțime de cărți¹⁶ despre Musaios și Orfeu, desemnîndu-i, după cîte pretind, ca urmași ai Lunei și ai Muzelor, drept care aduc jertfe convingîndu-i nu numai pe particulari, ci și cetățile, că prin jertfe și bucuriile unui joc* s-ar înfăptui, pentru cei încă în viață, ba chiar și pentru cei morți, expieri și purificări de fărădelegi, practici pe care ei le numesc „misterii”; jertfele îi dezleagă pe oameni de nenorocirile de dincolo de viață, căci cumplete chinuri îi așteaptă pe cei ce nu ie aduc¹⁷.

9. ARISTOTEL, *Metaph.* XII, 6, 1071 b 26. Fie că e vorba de ceea ce pretind teologii care fac să se nască toate din noapte¹⁸ sau de ceea ce spun filosofii naturii (*physiologoi*)¹⁹ „toate lucrurile se aflau odată contopite la un loc” [Anaxag. B 1], așa ceva este cu neputință. XIII, 4, 1091 b 4 Poeții cei vechi sînt însă de acord cu acest punct de vedere cînd spun că acum domnesc și cîrmuiesc nu primii [zei], cum ar fi Noaptea, Cerul, Chaosul sau Oceanul, ci Zeus.

10. — *Metaph.* I, 3, 983 b 27. Există unii care cred că cei foarte de demult, situați în timp cu mult înaintea generației prezente, primii care au cercetat originea zeilor²⁰, au făcut următoarele supoziții despre natură: au considerat pe Okeanos și pe Tethys părinții originari și apa,

* gr. Παῖδις ἡδοναί: bucuriile jocului mimetic.

numită de poeți Styx, obiectul jurământului zeilor, căci această apă, cea mai veche, este totodată și cea mai venerată²¹; iar jurământul pe Styx este considerat cel mai vrednic de cinste. În orice caz, dacă această părere despre natură este într-adevăr veche, pierdută în negura timpului, nu se știe tocmai sigur.

10 a. — *De gen. anim.* II, 1, 734 a 16.... așadar, toate organele corpului se nasc fie deodată, ca de pildă, inima, plămînii, ficatul, ochii și celelalte cîte mai sînt, fie succesiv, cum se spune în așa-zisele versuri ale lui Orfeu; tot acolo, de asemenea, se spune că animalul se naște dintr-o împletitură, ca cea a unei plase.

11. — *De anima* I, 5, 410 b 22. Se pare că plantele trăiesc fără să beneficieze de mișcare, ori de simțire și că multe dintre animale sînt lipsite de cugetare. Dacă, să zicem, cineva le-ar atribui asemenea însușiri și ar considera rațiunea drept o parte a sufletului, la fel și simțirea, tot n-ar putea susține acest lucru, în general, despre orice suflet, și nici despre vreun suflet considerat în totalitatea lui. Acest lucru s-a petrecut și cu învățătura din așa-zisele versuri orfice. Aici se spune că sufletul provine din Univers și pătrunde în corpul celor ce respiră, purtat de vînturi. La aceste „așa-zisele”, PHILOP. p. 186, 24 spune, că el [Aristotel] nu crede că aceste versuri aparțin lui Orfeu, după cum însuși precizează în *Despre filosofie* [fr. 7 Rose]; dar, de fapt, învățăturile sînt ale lui Orfeu, iar Onomacritos este cel care le-a pus în versuri. AELIAN., *Varia Hist.* VIII, 6 Se spune că nici unul dintre vechii traci nu cunoștea literele... de aici s-au găsit unii care să îndrăznească a susține că nu s-ar fi născut nici un „înțelept” numit Orfeu, de origină tracă, și că poveștile despre el sînt numai invenții; acestea le afirmă Androtion²² [fr. 36 FHG I, 375]. TATIANOS 41, p. 42, 4. Orfeu a fost contemporan cu Herakles și, dealtfel, cele ce i se atribuie au fost compuse de atenianul Onomacritos, pe vremea guvernării Peisistratizilor, în jurul olimpiadei a cincezecea [580—577]²³. Musaios a fost un discipol al lui Orfeu.

12. DAMASC., *de princ.* 124 [I, 319, 8, Ruelle]. *Teologia* atribuită de peripateticianul Eudemos²⁴ lui Orfeu [fr. 117 Speng.] a trecut sub tăcere tot ce poate fi cunoscut prin rațiune ... Căci ea a făcut ca începutul să porceadă din Noapte, întocmai cum îl stabilește și Homer, chiar dacă nu a creat o genealogie continuă. ... Pământul, Tartarul și Erosul reprezintă triplul inteligibil, Erosul fiind socotit ca al treilea principiu, ca și cum ar contempla procesul devenirii (pe acesta așa îl numește Orfeu în *Cîntecele** sale [cf. fr. 60 K]...). În *Cîntecele orfice*²⁵ citate, se află această teologie care privește inteligibilul și pe care filosofii o interpretează substituind unui singur principiu al Universului pe Chronos, iar în locul celorlalte două, Eterul și Chaosul; ei admit în locul realului numai existența oului²⁶ și astfel creează această primă triadă; pe cea de-a doua, o săvîrșește negreșit oul fecundat care zămislește în sine Divinitatea sau *Chitonul alb imaculat* sau *Norul* pentru că din acestea țîșnește Phanes. Cu alte prilejuri ei filosofează despre miez, în moduri diferite ... A treia triadă este alcătuită din Metis drept rațiune, Erikepaios ca putere, Phanes însuși ca părinte ... Aceasta este teologia orfică obișnuită²⁷.

13. DAMASC., *de princ.* 123 bis, I, 317, 15 R. (Teologia orfică) înfățișată de Hieronymos și Hellanikos²⁸, dacă nu cumva este vorba despre unul și același autor, sună astfel: „La început — zice — era apă și materie din care s-a constituit pământul, stabilind aceste două principii, adică apa și pământul, ca primele principii... Al treilea principiu s-a născut după aceste două, adică din apă și din pământ, sub forma unui dragon ce avea crescute capete de taur și de leu, la mijloc, față de zeu, pe umeri, aripi și se numea Chronos, cel fără bătrînețe²⁹ și totodată Herakles. Mai spune că era însoțit de Ananke care avea aceeași natură ca incorporala Adrasteia, cea care se extinde asupra Universului în lung și în lat, atingîndu-i limitele. Aceasta, după cîte cred, este considerată drept al treilea principiu, potrivit

* gr. 'Παψοδία.

clasificării care ține seama de substanță, afară doar că a fost socotită ambigen, cu scopul de a arăta cauza care generează toate lucrurile... Acest dragon, numit Chronos, dă naștere unei triple descendențe: Eterului umed, spune autorul, Chaosului infinit și celui de-al treilea urmaș, după aceștia, numit Erebus, întunecat de neguri... În aceste împrejurări, Chronos a zămislit un ou și, în continuare, a născut, în al treilea rând, un zeu fără trup, avînd aripi de aur pe umeri, pe laturi crescute capete de taur, iar pe cap un balaur monstruos, închipuind felurite forme de fiare... Această *Teologie* îl slăvește drept „Protogonos” și îl numește Zeus, cîr m u i t o r u l t u t u r o r l u c r u r i l o r și al întregului Univers. De aceea se mai numește și Pan. 14 *ATHENAG.*, leg. 18, p. 20, Schwartz. Este vorba de Orfeu... pe care pînă și Homer îl urmează în multe privințe, îndeosebi în privința zeilor, deoarece și el stabilește originea acestora din apă: „Oceanul ce tuturor izvod se întîmplă să fie” (*Iliada* XIV, 201). Căci, după el, apa era principiul tuturor lucrurilor. Din apă s-a constituit mîlul și, din amîndouă, s-a născut o vietate, dragonul cu cap de leu concrescut cu un altul de taur, iar la mijloc, între capete, un chip de zeu, cu numele Herakles și Chronos. Acest Herakles a dat naștere unui ou extrem de mare. Umplîndu-se pînă la refuz oul s-a spart în două, frînt de uriașa presiune a celui ce l-a născut. O parte a lui, cea dinspre vîrf, a sfîrșit prin a deveni Cer, cea de jos, Gaia; a mai apărut și o divinitate bicorporală³⁰. Cerul, unindu-se cu Gaia, naște divinități de sex feminin, pe Clotho, Lachesis și Atropos³¹; iar ca divinități masculine pe Giganții cu 100 de brațe, Cottos, Gyes, Briareos³² și pe Ciclopii Brontes, Steropes și Arges, pe care, aruncîndu-i în lanțuri, i-a prăvălit în Tartar după ce a aflat că va fi alungat de la domnie de către fiii săi³³. De aceea, Gaia, mîniindu-se, a dat naștere la Titani:

Geea slăvita născut-a fii de viță cerească,
Care Titani se mai cheamă, cu gîndul să se răzbune
Pe Cerul** cel înstelat.*

* gr. Οὐρανῶνες.

** gr. Οὐρανός.

15. *Marmora din Paros*, FG+Hist. 239 A, 14, II, 995. Pe vremea cînd fiul lui Oiagros și al Calliopei a înfățișat în creația sa *Răpirea Korei și Căutarea zeiței Demeter*, precum și însămințarea făcută cu mîna zeiței... [textul este corupt]. Cf. Thémist., *Orationes* 30, p. 422. Dind., *ORPM.*, *Argon.* 26: rătăcirea Demetrei și jalea cea mare a Persephonei, rînduitoare de legi, cum a fost ea.

16. APOLLONIOS DIN RHODOS, *Argonauticele* I, 494. În acest timp, divinul Orfeu prinde în mîna stîngă lira și încearcă un cîntec. Prinde să cînte, cum Pămîntul, Cerul și Marea, odinioară confundate într-o unică formă, au fost despărțite în două de funesta Vrajbă; apoi cîntă granița pe vecie statornicită în văzduh pentru lună, celelalte astre, și cărările soarelui; formarea munților, a fluviilor, cu unde clipocind la mișcarea nimfelor, și a tuturor animalelor cîte se tirăsc. El mai cîntă cum la început Ophyon și Eurynome, fiica Oceanului, domneau peste vîrfurile înzăpezite al Olimpului, pînă ce, izgoniți cu forța, au fost siliți fiecare să lase locul, el, lui Kronos, și ea, Rheei. Apoi au căzut în valurile Oceanului. Noua pereche a domnit peste fericiții Titani atîta vreme cît Zeus era încă copil. Pe atunci gîndurile lui erau încă cele ale unui copil nevîrstnic. El locuia într-o peșteră din muntele Dikte și Ciclopul, fiii Pămîntului, nu-i înarmaseră încă mîinile cu tunetul și fulgerul, titlul de glorie al lui Zeus. Orfeu astfel a terminat cîntecul și fiecare rămase nemișcat.

20. *Plăcuțele de aur de la Eleutherna* (Creta), sec. II î.e.n. B.C. Hell. XVII, 121, Harrison-Murray, plăcuțe din Thurioi [IG XIV, 642. Comp. 6].

Sufletul tău cînd părăsit-a dulcea lumină de soare
Ține-o la dreapta³⁴; pe-aici sînt strașnice paze pe toate.
Bucură-te! Și a ta suferință îndură. Aceasta
Pînă acum nu-nduraseși³⁵. În zeu din om preschimbat
ești³⁶.

Ca un ied³⁷ la lapte ajuns-ai. Bucură-te, deci,
Bucură-te! La dreapta străbate pajîstea sfîntă
Din dumbrava Persephonei³⁸.

21. — [Diels, *Orphischer Demeterhymnus* (Festschr. f. Gomperz), p. 1 și urm. Comp. 10].

Gliei-Mame prim-născute i-a vorbit astfel
 Tînăra Kybeleia³⁹... fiica Demetrei... o, Zeus atotvăzător...,
 Soare, ca foc treci peste toate cetățile, de cînd împreună
 Cu Biruința și Întîmplarea și Moira prea iscusita te-ai
 arătat.

Sub a ta stăpînire, zeități prea strălucită,
 Vița-de-vie se-ngrășă surîzătoare...
 Cui se supun toate, prin cine prind toate putere,
 Prin cine se-nflăcărează toate? Pretutiindenî
 Sorții se cer împliniți.
 Mamei mele, focule, du-mă, de izbutesc postul⁴⁰ să-l țin.
 Șapte nopți sau [șapte] zile se ține strașnic ajunul⁴¹.
 Șapte zile, postit-am, o Zeus din Olimp
 Și soare atotvăzător...

¹ Leibethra, oraș și regiune muntoasă din Tracia, la sud de Pieria, locul de naștere al lui Orfeu. Despre Orfeu, generalități la L. Moulinier, *Orphée et l'Orphisme à l'époque classique*, Paris, 1955, p. 74 și urm.

² Celebru pictor grec din prima jumătate a sec. al V-lea î.e.n., originar din insula Thasos. Opera sa consta din ample compoziții murale, inspirate din subiecte mitologice, descrise de Pausanias și de Plinius.

³ Deoarece artiștii plastici greci se abțineau să reprezinte personajele în costume străine de portul grec, chiar atunci când ar fi trebuit, cum era cazul la Orfeu, trarul.

⁴ Cum ar fi Orfeu, Musaios, Linos sau Olympos.

⁵ Aceste cuvinte sînt rostite de Alcesta, care îi oferă soțului ei, Admet, să moară în locul lui.

⁶ În text „tăblițe de lemn”, pe care sînt redactate precepte orifice. După cît lasă să se înțeleagă scholiastul (*Schol. la Euripide, Alceste*), într-un ipotetic sanctuar al lui Dionysos, din Tracia, s-au găsit tăblițe cu recomandări privind vindecarea trupului și a sufletului.

⁷ Urmașii lui Asclepios, fiul lui Apollon și primul medic în concepția mitică greacă.

⁸ Ciclopul. Versurile fac aluzie la o incantație orfică potrivit căreia lemnul aprins ar sări de la sine. Prin aceasta i se atribuie orfismului și unele practici de magie.

⁹ Mama regelui trac Rhesos, totodată mătușa lui Orfeu, se adresează Atenei, pe care o acuză de omorul fiului ei. Cf. Hesiod, *Theogonia* v. 340, unde mama lui Rhesos, închipuit sub înfățișarea unui fluviu, este însăși Tethys, care-l zămislește împreună cu Okeanos.

¹⁰ Versurile par a reproduce o schemă a *Theogoniei* hesiodice (cf. *Theogonia* v. 116 și urm.) în contaminare cu *Theogonii* orifice. Dacă în această parodie elementele hesiodice sînt ușor de recunoscut, „oul” născut din noapte (v. 697) este non-hesiodic. „Noaptea” se află la originea lumii într-o redactare tîrzie a cosmogoniei orifice, reproducă de Eudemos (sec. IV î.e.n.). Vezi G. S. Kirk — J. E. Raven, *PPh.*, p. 44—45 și V. Capelle, *Die Vorsokratiker*, Berlin, 1961, p. 35—36; „Chaosul, Noaptea, Erebul și Tartarul sînt propriu-zis regiuni determinate ale Universului, respectiv ale spațiului ce înconjură Pămîntul și, totodată, sînt concepute ca personificări de abstracții, cu puteri generatoare” (Capelle, p. 35).

¹¹ Herodoros din Herakleea, contemporan cu Herodot, este autorul unor lucrări de mitologie care includ mituri despre Herakles și expediția Argonauților.

¹² Dactylîi din Ida, al căror număr variază de la 5 pînă la 100, sînt demoni frigieni sau cretani, după cum sînt localizați în Frigia sau în Creta, divinități aparținînd cortegiului unei „magna mater”, Rhea sau Cybela. De originea lor sînt legate diferite legende despre explorările miniere precum și legende orifice, privitoare la misterii. Una din legende pretinde că, pentru a-l amuza pe Zeus, copil, ei au instituit Jocurile Olimpice.

¹³ Acest pasaj din Teofrast și încă unul din Platon, *Statul* 364 C—365 A, sînt singurele care consemnează existența în Grecia a unui cult orfic propriu-zis.

¹⁴ Pasajul încearcă să stabilească etimologia cuvîntului $\sigma\omega\mu\alpha$, „trup”, apropiindu-l de verbul $\sigma\phi\zeta\epsilon\iota\nu$, „a salva”, „a pune la adăpost”. De asemenea, cuvîntul $\sigma\eta\mu\alpha$, „mormînt”, „monument funerar” este pus în legătură cu verbul $\sigma\eta\mu\alpha\iota\nu\epsilon\iota\nu$, „a semnifica”, „a comunica un sens”. U. Willamowitz, *Der Glaube der Hellenen* II, 1932, p. 199, arată că ambele etimologii intrau în vederile orficilor. Dimpotrivă, F. R. Dodds, *op. cit.*, p. 189 opinează că doctrina se cuvine atribuită lui Philolaos din Crotona (vezi B 14—15); R. Loriaux, *Note sur la φροσύ πλατωνicienne* (*Phédon* 62 A—B), „Les Études Classiques”, Namûr, XXXVI, 1968, p. 28—36 este de asemenea de părere că doctrina, la origine, reprezenta o teză pythagorică, acceptată și de Socrate.

¹⁵ Teologii și hresmologii.

¹⁶ În limba greacă $\delta\mu\alpha\delta\omicron\varsigma$, „multime”, „serie”, — cf. Teofrast, *Caracterele* VI, 8.

¹⁷ Vezi mai sus nota 14.

¹⁸ Printre alții, Hesiod, *Theogonia* v. 117 și *Munci și Zile* v. 17.

¹⁰ Prin acest termen sau prin cel de *physikoi* erau desemnați filosofil milésieni, precum și cei care le-au continuat cercetările asupra „naturii” (φύσις).

¹¹ Printre care se numără și Thales.

¹² Cf. Homer, *Iliada* VIII, 369 și urm.; Hesiod, *Theogonia* v. 361.

¹³ Autor de *Atthides* (*Anale* ale Atticii), a trăit, probabil, în secolul III î.e.n.

¹⁴ Mai corect, în jurul celei de-a 55-a Olimpiadă (560—557 î.e.n.).

¹⁵ Eudemos din Rhodos (c. 300 î.e.n.) a fost unul din cei mai renumiți discipoli ai lui Aristotel, filosof, istoric al culturii și istoric al științelor.

¹⁶ „Rapsodiile orfice” (Ῥαψῳδαὶ Ὀρφικαί), fr. 60—235, Kern, provin îndeosebi din citatele neoplatonicilor. Prima compilație de *Rapsodii orfice* (Ἱεροὶ λόγοι) aparține lui Onomacritus, sec. VI î.e.n. Ca ipotetici autori sînt citați tesalianul Theognitos și Kerkops, filosof pythagorician (*Lex. Suda, Orfeu*).

¹⁷ În cosmogoniile orfice timpurii, care recunosc la baza devenirii triplata Chronos, Eter și Chaos, oul cosmic constituie veriga din care a-pare Phanes, nume ce înseamnă „luminos”, denumit și Metis, „Prevederea” sau Erikepaïos, „Germenele” (?), divinitate a primăverii, zămislitoare de viață. Numele Erikepaïos se presupune că este de origine orientală (egipteană?). Oricum, el reprezintă o metaforă care exprimă calitatea de germinare a plantelor.

¹⁸ Conform comentariilor neoplatonice, teologia orfică primitivă presupunea succedența a 6 generații de zei: 1) Chronos, Eterul și Chaosul; 2) Oul cosmic; 3) Phanes (Metis, Eros sau Erikepaïos); 4) Noaptea, Uranos și Gaia; 5) Zeus și zeitatea Hadesului (Persephona); 6) Dionysos Zagreus.

¹⁹ Iosephus Flavius, *Antichități iudaice* I, 94, consemnează că acest Hieronymos, pomenit de Damascius, ar fi fost un egiptean, autor al unor *Antichități feniciene* (sec. I î.e.n.?).

²⁰ Ca divinitate cosmogonică primară, Χρόνος ἀγένητος pare să aibă o proveniență orientală (cf. iran. *Zrvan Akarana*, „timpul infinit”), presupunere îndreptățită de răspîndirea în arta greacă din sec. VII—VI î.e.n. a unor imagini de dragoni înaripați, cu mai multe capete, așa cum sînt descriși în cosmogoniile orfice. Despre această problemă, G. S. Kirk și J.E. Raven, *PPh*, p. 38—42.

²¹ Adică un trup hermafrodit, de ambele sexe.

³¹ Parcele sau Moirele din mitologia greacă. Prima toarce firul vieții omenești, a doua îl desfășoară iar a treia, „Neinduplecata”, îl taie.

³² Cf. Homer, *Iliada* I, 402 și Hesiod, *Theogonia* 617 și urm.

³³ Cf. Hesiod, *Theogonia* 140 și 149.

³⁴ Versul este corupt. Întregirile aparțin diferitor comentatori. Drumul „spre dreapta”, după ce sufletul a depășit fluviul „uitării” (Lethe), înseamnă drumul „cel bun”, spre izvorul ce vine din lacul „amintirii” (Mnemosyne). (J.-P. Vernant, *Mythe et pensée*, ed. cit., p. 63).

³⁵ În sensul că sufletul trece prin ultima încercare purificatoare, pentru a împlini ciclul „purificărilor” (J.-P. Vernant, *ibidem*, p. 64).

³⁶ Acesta este ultimul stadiu al metempsihozei orfice, echivalent cu o apoteoză. Vezi și Plutarh, *De defectu oraculorum* 414 B-C.

³⁷ Aluzie la suferințele îndurate de Dionysos (Eriphios), nutrit de doica Eriphe, după ce a fost lipsit de sânul matern.

³⁸ Text corupt, cu multe lacune.

³⁹ În limba greacă: κόρρα Κυβέλλεια, divinitate frigiană asimilată aici cu Persephona, întruchiparea fecundității.

⁴⁰ În practicile orfice și eleusinice, postul (gr. νῆστις) juca un mare rol în procesul purificărilor rituale.

⁴¹ Versul este corupt. Am adoptat lecțiunea ἐλινύειν în loc de ἐλινύε. Vezi comentariul lui H. Diels la acest rînd.

MUSAIOS

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Poet și mitograf, Musaios este un personaj semilegendar, înfățișat de tradiția elenă în tovărășia lui Orfeu, al cărui discipol mai vîrstnic ar fi fost.

Legenda acreditată de biograful său, Aristoxenos, pretinde că a fost fiul lui Antiphemos sau al lui Eumolpos și al Selenei. Cu soția sa Deiopeia, a avut un fiu, un alt Eumolpos, autorul ceremonialului de inițiere în misteriile din Eleusis. Toate aceste personaje legendare au nume semnificative, menite să ateste calitatea de „inițiat” și de „cîntăreț” a purtătorilor lor. Personajului i se atribuia însușirea de muzician, „fiul Muzelor”, ale cărui compoziții aveau o putere miraculoasă de a vindeca bolnavii. De asemenea, era înfățișat drept un neîntrecut magician. Pe alocuri, i se atribuie rolul de a fi introdus în Attica misteriile de la Eleusis. Iubit de zei și de Muze, Musaios ar fi fost înzestrat de Boreas, spune legenda, cu darul de a zbura.

Opera atribuită lui Musaios constă din poeme în versuri cu conținut orfic ca *Theogonia* (Platon, *Prot.* 316 D; *Statul* 363 C), *Supoziții* (*Lex. Suda*), *Soluții*, *Inițieri*, *Purificări*, *Imni* (Pausanias I, 22, 7), *Descrierea Titanilor* (Scholii la Apollonios din Rhodos III, 11, 79), ca și alte mituri, după cum, probabil, și *Oracole* (Herodot VII, 6; VIII, 96; IX, 43; Aristofan, *Broaștele* 1033). Este considerat drept unul din inițiatorii orfismului; după toată probabilitatea era trac, ca și Orfeu (cf. Strabon X, 3, 16).

A) VIAȚA ȘI OPERA

1. *Lex. Suda*. Musaios, născut la Eleusis, era din Atena, fiul lui Antiphemos, fiu al lui Euphemos, fiul lui Ekphantos, fiu al lui Kerkyon, cel biruit de Teseu, și al soției lui Antiphemos, cu numele Selene. A fost poet epic, discipol al lui Orfeu, deși mult mai în vîrstă. Căci a fost în floarea vîrstei pe vremea celui de-al doilea Kekrops¹. A compus *Învățăături* închinat fiului său Eumolpos în 4000 de versuri, precum și multe alte lucrări.

2. HERMESIANAX, *Leontion* 15 și urm. [la ATHENAIOS, XIII, 597'D]. Nu, nici fiul Lunei, Musaios, conducător al Grațiilor, n-a făcut să fie lipsită de cinste, Antiope. Aceasta, la poalele așezării din Eleusis, făcea auzit inițiatelor strigătul plin de bucurie al oracolelor tainice, ea, zeloasa slujitoare a zeiței Demeter, cea din cîmpia Raros, după datina sacră; cunoscută este Antiope chiar și în Hades².

3 a. *Scholiile* la SOPOCLE, *Oed. Col.* 1053. Unii susțin că și Eumolpos ar fi născocit ceremonialul de inițiere care se săvîrșește anual la Eleusis în cinstea Demetrei și a Korei. Andron³ [FGrHist. 10, F, 13, I, 163] în această privință, scrie că nu acest Eumolpos ar fi descoperit ceremonialul de inițiere, ci cel de-al cincilea descendent al lui Eumolpos; căci din Eumolpos s-a născut Keryx, fiul acestuia a fost Eumolpos, fiul lui Eumolpos a fost Antiphemos, iar fiul lui Antiphemos a fost poetul Musaios, iar Eumolpos, cel care a făcut cunoscute inițierile și a fost preot, este fiul acestuia din urmă⁴.

4. DIOG. LAËRT., *Prooim.* I, 3 (fr. 5 Crönert). La atenieni s-a născut Musaios, la tebani Linos; după câte se spune, Musaios a fost fiul lui Eumolpos⁵, el a compus cel dintâi o *Theogonie* și un poem <intitulat> *Sfera*, susținând că toate se trag din Unu și se descompun tot în el⁶.

7. SERVIUS, VERG., *Aen.* VI, 667. Acest Musaios a fost teolog. A trăit după Orfeu și există diferite păreri despre el: unii pretind că este fiul Lunei, alții, al lui Orfeu al cărui discipol se constată că a fost. Căci în cinstea acestuia [adică a lui Musaios] a scris [Orfeu l A 1] primul său poem, ce se cheamă *Crater*.

B) FRAGMENTE DIN THEOGONIA LUI MUSAIOS, CĂRȚILE I, II, III

1 [4 Kern (Rostock, 1898)]. *Schol.* la APOLL. DIN RHODOS III, 1179. În cartea a treia a *Descrierii Titanilor*⁷ [2] Musaios spune că regele Cadmos a plecat de la sanctuarul din Delfi, călăuzit de o junincă.

6. CLEM., *Stromat.* VI, 25 (II, 442, 3 St.). Sustrăgînd în întregime scrierile altora, ca și cum ar fi fost ale lor proprii, le-au răspîndit, așa cum a procedat Eugamon din Cyrene, care și-a însușit în întregime de la Musaios cartea *Despre Thesproți*⁸.

11. PAUSANIAS X, 5, 6. Există la eleni un poem cu titlul de *Eumolpia*⁹; aceste versuri sînt atribuite lui Musaios, fiul lui Antiphemos. În ele stă scris că oracolul de la Delfi aparține în comun lui Poseidon și Geei și că aceasta din urmă dă și oracolele.

12. PHILOD., *De piet.* I, p. 31 G. Dar, după câte se spune, capul lui Zeus a fost despîcat de Hephaistos, potrivit însă lui Eumolpos, sau acelui poet care a compus *Eumolpia*, despîcat i-a fost de Palamaon¹⁰. *Schol.* la Pindar, *Ol.* VII, 66. În versurile lui Musaios se spune că Palamaon a izbit capul lui Zeus cînd acesta a dat naștere zeiței Atena.

14. PHILOD., *de piet.* 137, 5, p. 61 G. La unii autori se spune că din Noapte și din Tartar se trag toate; la alții, că din Hades și Eter. Autorul care a compus *Titanomachia* spune că din Eter, iar după Acusilaos¹¹ toate celelalte s-ari vi din Chaosul primar. În cărțile atribuite lui Musaios stă scris că mai întâi au fost Tartarul și Noaptea. În cartea a doua a lucrării [lui Chrysippos, *Despre natură*], cele puse pe seama lui Orfeu și a lui Musaios... au tendința de a se conforma opiniilor acestora. Și în cartea a doua a aceleiași lucrări [*Despre natură*] spune că Noaptea este cea dintâi zeiță.

15. Schol. la *Apollonios din Rhodos* III, 1. În lucrările atribuite lui Musaios sînt înfățișate două generații de Muze: generația Muzelor mai vîrstnice, contemporane cu Kronos, și generația Muzelor mai tinere, născute din Zeus și Mnemosyne¹².

17. — — III, 1377. Astfel de apariții (anume: ale stelelor căzătoare) Musaios pretinde că ele se ivesc înălțîndu-se din Ocean și se sting în Eter. Stelele despre care vorbește Musaios au fost numite de Apollonios, în mod convingător, „scăpărări de lumină”.

Imn în cinstea lui Dionysos

19 a. ARISTID., *Orationes* 41 [II, 330, 16 Keil]. Prin urmare, să punem pe seama lui Orfeu, a lui Musaios și a vechilor legiuitori *Imnurile* și povestirile despre zeul Dionysos. Cf. *Pap. Berol.* 44, 2. (*Berl. Klassikertexte*, v. 1, 8; 1 B, 15 a. <Orfeu>, sub puterea inspirației divine, a <compus acele imnuri> pe care Musaios le-a așternut în scris, după ce a făcut unele mici îndreptări.

Imn al Lycomizilor către zeița Demeter

20. PAUSANIAS IV, 1, 5. Așadar, în această țară, primii regi care au domnit au fost Polykaon, fiul lui Lelex și al Messenei, soția lui Polykaon. La această Messene a sosit din Eleusis Caukon, fiul lui Kelainos, fiul lui Phlyos¹³, aducînd de acolo misteriele Marilor Zei. Atenienii pretind că Phlyos însuși era fiul Geei. Cu această părere concordă

și un imn al lui Musaios, compus pentru preoții Lycomizi, în cinstea zeiței Demeter.

Oracole

20 a. HERODOT VII, 6. (Peisistratizii) luîndu-l cu ei pe Onomacritos¹⁴, bărbat din Atena, interpret al oracolelor și rînduitor al *Oracolelor* lui Musaios, au venit [la Susa], după ce s-au împăcat cu acesta; căci Onomacritos fusese izgonit din Atena de către Hipparchos, fiul lui Peisistratos, cînd a fost prins și dovedit de Lasos din Hermione¹⁵ că a introdus în colecția lui Musaios un oracol care prevestea dispariția sub apa mării a insulelor din vecinătatea Lemnosului¹⁶. Din această pricină îl alungase Hipparchos, deși mai înainte fuseseră foarte buni prieteni.

21. — — VIII, 96. [Bătălia de la Salamina], multe rămășițe de corăbii, ridicate de Zefir, au fost aruncate pe țărmul Atticei numit Koliias¹⁷. În felul acesta s-a împlinit — ca și toate celelalte — oracolul prezis de Bakis și Musaios despre această bătălie pe mare ... (urmează oracolul lui Lysistratos).

22. PAUSANIAS X, 9, 11. Atenienii sînt de acord că eșecul de la Aigos Potamoi¹⁸ s-a întîmplat în urma unor tertipuri, căci au fost trădați pentru bani de către comandanții lor. Într-adevăr, Tydeus și Adeimantos¹⁹ par să fi primit daruri de la Lysandros. Ca dovadă a acestei afirmații ei citează oracolul Sybiliei ...; alte oracole le amintesc după culegerea lui Musaios:

Peste atenieni furtună cumplită sosi-va,
Din răutatea capilor lor; dar veni-va și o mîngiere:
Acestia crunt ruina-vor cetatea; dar vina și-o vor ispăși.

¹ În mitologia greacă, fiul lui Erechtheus, primul rege al Atenei, și al Praxitheei.

² Cf. *LYSIAS, Discours, „Les Belles Lettres”*, Coll. Budé, vol. II, p. 237. Musaios, poet apollinic, trecea drept unul din cei mai renumiți compozitori de imnuri sacre. Și-a desfășurat activitatea în preajma altarului de la Eleusis.

Antiope, fiica fluviului Asopos, era o nimfă. Iubită de Zeus, ea a avut doi fii, pe Amphion și pe Zetos. A fost una din primele slujitoare ale cultului zeiței Demeter la Eleusis, căreia poetul i-a închinat câteva imnuri.

³ Despre Andron din Efes (sec. IV î.e.n. ?), istoric și genealogist, se știu foarte puține lucruri.

⁴ După cum indică textul, numele de Eumolpos aparține unor poeți probabil din aceeași familie, dar din generații diferite. Primul, fiu al lui Poseidon, rege trac de obîrșie, era considerat drept întemeietorul cultului de la Eleusis și purificator al crimelor săvîrșite fără voie.

⁵ Erechtheus, rege legendar al Atenei, s-a angajat într-un război cu locuitorii ținutului Eleusis. Eumolpos, care i-a fost aliat, și-a găsit moartea în această expediție, dar urmașul său i-a continuat opera.

⁶ Informația, de o deosebită importanță, atestă că una din temele cosmogonice prezente în imnurile apollinice era și aceea a unității Universului.

⁷ Mărturia atestă, alături de *Cosmogonii*, și prezența unor *Titanomachii* sau *Titanographii* în lista subiectelor tratate de poezii orfici și apollinici.

⁸ Eugamon, originar din Cyrenaica (sec. VI î.e.n.), trece drept poetul unei mici epopei, intitulată *Thesprotes*, continuare a subiectului *Odissei*.

⁹ Este posibil ca acest titlu să aparțină unei *Theogonii* din creația poeților eleusinici.

¹⁰ Personaj legendar, fiul lui Athamas și al lui Ino, văr cu zeul Dionysos.

¹¹ Logograf din Argos, sec. VI î.e.n. A scris trei cărți de *Genealogii* în care parafrazează *Theogonia* hesiodică.

¹² Muzele „mai vîrstnice” sînt socotite a fi cele aparținînd regiunii Pieria, din Tracia sudică; cele mai „tinere” sînt Muzele beoțiene, născute în împrejurimile Helikonului, ținutul de baștină al lui Hesiod. Primele sînt legate îndeosebi de mitul lui Orfeu și de cultul dionysiac; celelalte treceau drept slujitoare ale cultului apollinic.

¹³ Toată această înșirare de personaje mitologice are drept scop să stabilească filiația și răspîndirea misterilor Demetrei. Polykaon, colonizatorul Messeniei (sud-vestul Peloponesului), trece drept cel care a împămîntenit celebrarea cultului zeiței Demeter în Pelopones. S-ar părea că Musaios a fost invitat să inaugureze evenimentul, prin compunerea unui imn.

¹⁴ Filolog erudit din sec. VI î.e.n. S-a bucurat de protecția lui Peisistratos și a fiilor acestuia. A colaborat la redactarea epopeilor homerice și a unei culegeri de poeme orfice. I se atribuie și o *Titanomachie*.

¹⁵ Poet. A doua jumătate a sec. VI î.e.n. Chemat la Atena de Hiparchos, fiul lui Peisistratos, a descoperit introducerea unui oracol apocrif, de către Onomacritos, în colecția de *Oracole* atribuită lui Musaios. Falsul a stîrnit mare vîlvă, dîndu-i-se importanță politică.

¹⁶ Cf. Pausanias VIII, 23. Aceste insule, de natură vulcanică, se scufundau treptat sub apele mării.

¹⁷ Porțiune de țară din Attica, vestită pentru calitatea lutului extras de aici, necesar industriei ceramice.

¹⁸ Localitate în Chersonesul Tracic (Gallipoli), unde a avut loc înfrîngerea suferită de flota ateniană la sfîrșitul războiului peloponesiac (405 î.e.n.).

¹⁹ Strategi atenieni, acuzați de a fi primit mită din partea lui Lyсандros, comandantul armatei spartane, învingătorul Atenei în 404 î.e.n.

EPIMENIDES

NOTĂ INTRODUCȚIVĂ

Poet și legislator, Epimenides, fiul lui Phaistios sau al lui Dosiadas sau al lui Agesarchos, a fost o personalitate a lumii elene din veacul al VI-lea î.e.n. Născut la Knossos, după alții la Phaistos, în Creta, pe la 600 î.e.n., el s-a făcut cunoscut ca chresmolog care a ținut în jurul lui variate legende, menite să explice darul profetic cu care era înzestrat.

Epimenides a fost un personaj real, consemnat de un fapt istoric verificabil (v. Aristotel, *Athēnaion politeia* I; Plutarh, *Solon* 12): el a fost chemat de Solon la Atena (c. 596 î.e.n.) spre a purifica orașul bîntuit de ciumă.

Epimenides se număra, după unele tradiții, printre cei „șapte înțelepți”, figurînd pe listele în care lipsește Periandros.

Tradiția îi atribuie lui Epimenides multe lucrări de mari dimensiuni, cu siguranță apocrife. Astfel, printre titlurile transmise, sînt cîteva poeme în versuri ca: *Originea cureșilor și a corybanților*, *Theogonia*, (c. 5000 de versuri), *Construirea corăbiei Argo*, *Expediția lui Iason în Colchida*, în 6500 de versuri, *Chresmoi* — o culegere de oracole — și *Katharmoi*, o culegere de cîntece de purificare, precum și lucrări în proză: *Despre jertfe*, *Despre constituția cretană*, *Despre Minos și Rhadamanthys*, *Despre poezi*. Dintre toate aceste lucrări, singură *Theogonia* poate fi socotită, cu mai multe șanse de adevăr, drept creație a sa.

A) VIAȚA

1. DIOG. LAËRT. I, 109 și urm. Epimenides, după câte afirmă Theopompos¹ [FGrHist. 115, F, 67, II, 548] și mulți alții, era fiul lui Phaistos, după unii însă al lui Dosiades, iar după alții al lui Agesarchos; ca neam, el era cretan din Knossos, deși, cu părul lung ce-l purta, el se deosebea ca înfățișare de cretani. Trimis odată de tatăl său la câmp după o oaie rătăcită, el se abătu din drum, cam pe la vremea prînzului, și se culcă într-o peșteră² unde a dormit timp de cincizecișapte de ani. Cînd s-a trezit, el se apucă să caute oaia, socotind că dormise doar puțin. Cum nu o găsi, rătăci pe câmp și, pentru că văzu totul schimbat și turma aparținînd unui alt om, se întoarse în cetate foarte nedumerit. . . (110) din această întîmplare, și-a cîștigat renume în lumea greacă, fiind socotit îndrăgit de zei. Chiar pe acea vreme atenienii fuseseră loviți de ciumă și Pythia le poruncise să purifice orașul. Ei au trimis cu acel prilej în Creta o corabie, în frunte cu Nikias³, fiul lui Nikeratos, cerînd ajutorul lui Epimenides. Acesta, venind la Atena în a 46-a olimpiadă [596—593 î.e.n.], le purifică atenienilor orașul și puse capăt molimei... (111).

A compus un poem despre *Originea cureșilor și a corybanților*⁴ și o *Theogonie*, în 5000 de versuri, precum și *Construirea corăbiei Argo* și *Expediția lui Iason în Colchida*, în 6500 versuri. (112) A scris și opere în proză: *Despre jertfe* și *Despre constituția cretană*; *Despre Minos*

și *Rhadamanthys*⁵, în schimb, este un poem de aproximativ 4000 de versuri. El a întemeiat la Atena un templu al Eumenidelor, după cum susține Lobon din Argos⁶ în lucrarea sa *Despre poeți* [fr. 16 Crön.]. Se mai spune că el pentru prima oară a purificat locuințe și câmpii și a ctitorit temple.

(114) ... După afirmația anumitor autori, cretanii îi aduceau jertfe ca unui zeu, pentru că, susțin ei, el a fost cel mai mare prezicător.

2. *Lex. Suda*. Epimenides a fost fiul lui Phaistos⁷ sau al lui Dosiades sau al lui Agesarchos și a avut ca mamă pe Blasta; a fost poet cretan din Knossos (despre el circulă zvonul că sufletul îi părăsea trupul cât timp voia ca apoi să reîntre în trup; după ce s-a scurs o bună bucată de timp de la moartea lui, pielea i-a fost împestrițată cu litere)⁸. A trăit pe vremea celei de-a 30-a olimpiade [660—657 î.e.n.]. A scris în versuri și în proză multe lucrări despre misterii, purificări și oracole cu tâlcul ascuns.

4. *PLUTARH, Solon* 12. Pe vremea când răscoala atinsese culmea violenței și poporul se răzvrătise, Solon, care pe atunci se bucura de mare faimă, se înfățișă în public împreună cu atenienii de rang nobil și, mai cu rugăminți, mai cu amenințări, i-a convins pe cei declarați „în afara legii” să se prezinte în fața tribunalului... După cât se părea, Epimenides era o ființă iubită de zei și iscusit în treburile divine, în arta inspirației și a inițierii... Venind la Atena și bucurându-se de prietenia lui Solon, el l-a ajutat pe acesta cu îndemnuri și sfaturi în opera sa legislativă. Căci a simplificat ceremonialul jertfelor și pe cel al doliului, în sensul că pentru ceremoniile de înmormântare a contopit mai multe sacrificii și a înlăturat tot ceea ce era închistat în tradițiile barbare, practicate mai ales de femei. [Urmează B 10].

6 a. *APULEIUS, Apologia* 27. Celor care se preocupă cu mai multă curiozitate de rolul providenței în lume și îi cinstesc cu mai multă stăruință pe zei, în chip obișnuit li se spune „magi”, de parcă ei înșiși ar ști să înfăptuiască

cele ce știu că se petrec ; așa au fost odinioară Epimenides, Orfeu, Pythagoras și Ostanēs⁹ ; tot așa, puse sub semnul îndoielii au fost și purificările lui Empedocles...

B) FRAGMENTE THEOGONIA SAU ORACOLE. ISTORIA CRETEI

2. AELIAN., *De nat. anim.* XII, 7. Cu toate acestea, se spune că leul din Nemea ar fi căzut din Lună. Căci așa grăiesc versurile lui Epimenides :

Și eu sînt de-obîrșie tot din Luna cu plete bogate
Care, puternic cutremurîndu-se, iasma de leu
Azvîrlit-a. Cu sprijinul Herei, stăpîna, fiara-n
Nemea pieri, sugrumată prin a lui Herakles forță
Divină.

HERODOROS, la TATIANOS, 28. Cum să nu fie o prostie să te încrezi în cărțile lui Herodoros despre legenda lui Herakles, care pretindea că Luna ar fi prăvălit de pe suprafața ei pe pămînt Leul ucis de Herakles.

5. DAMASC. 124, I, 320, 17 R [Eudemos fr. 117] Epimenides postulează două elemente primordiale, A e r u l și N o a p t e a¹⁰... ; din acestea s-a născut T a r t a r u l, ca un al treilea principiu, după cîte cred eu, fiind un amestec alcătuit din celelalte două ; din acesta s-au născut cei doi T i t a n i (denumind astfel componenta de mijloc, care este cognoscibilă, deoarece amîndouă aceste părți „trag” și spre înălțime și spre cealaltă extremitate), de care, prin unirea unuia cu celălalt se naște un ou..., de unde iarăși, provine o altă generație¹¹. PHILODEM, *De pietate* 47 a, 2, p. 19. În versurile atribuite lui Epimenides, din A e r și din N o a p t e s-au alcătuit toate, așa cum mărturișește și Homer cînd spune că Oceanul și Tethys au dat naștere zeilor [*Iliada* XIV, 201]. Un<alt> [poet] consideră drept tată și mamă a zeilor pe Kronos și pe Rhea, iar după părerea altora, pe Zeus și pe Hera.

6. PAUSANIAS VIII, 18, 2. Epimenides din Creta consideră la rîndul lui Styx-ul¹² o fîică a Oceanului.

8. PHILODEM, *De pietate* 61 b, 1, p. 46 G. Unii, cum ar fi Eschil în *Prometeu* (vezi 351 și urm.) și Acusilaos [9 B 7] și Epimenides și mulți <alții> spun că Typhon¹³ s-ar fi ridicat împotriva domniei lui Zeus.

10. PLUTARH, *Solon* 12 [despre Epimenides]. Cel înai de seamă lucru pe care l-a săvîrșit a fost acela că prin celebrarea ceremoniilor de inițiere și prin anumite slujbe de ispășire, de purificare, cît și prin anumite ctitorii, [Epimenides] a readus cetatea pe calea dreptății și a bune înțelegeri.

11. — *De def. orac.* 1, p. 409 E. Se povestește că niște vulturi sau niște lebede..., purtați de la extremitățile pămîntului spre mijlocul lui, ar fi căzut în unul și același loc de la Pytho, în preajma așa-numitului buric (al pămîntului)¹⁴. Mai tîrziu, cu scurgerea vremii, se spune că Epimenides din Phaistos, a dovedit cît de greșit este acest mit cu privire la zeu și, după ce a primit un oracol neclar și ambiguu, ar fi spus:

Nu-i nici un buric la mijlocul gliei nici al mării.
Dacă există totuși vreunul, doar zeii-l cunosc, dar
Neștiut e de oameni.

Fragment apocrif tîrziu

26. LAURENTIUS LYDUS, *De mens.* IV, 17. Adepții lui Epimenides au inventat mitul că Dioscurii au fost bărbat și femeie, pe unul numindu-l „veac veșnic” întocmai unei monade, iar pe celălalt, „natură”, întocmai unei dyade¹⁵. Într-adevăr, din monadă și dyadă s-a dezvoltat orice număr dătător de viață și de suflet.

¹ Istoric grec din sec. IV î.e.n. Opera sa, *Hellenika (Istoria Greciei)*, continuă *Războiul Peloponesiac* al lui Tucidide. Azi nu se păstrează din ea decât fragmente.

² Peștera se afla în muntele Ida din Creta.

³ Anacronism. Nikias, strateg și om politic atenian, făuritorul păcii din timpul războiului peloponesiac (421 î.e.n.), nu poate fi solul trimis în Creta după Epimenides (c. 600 î.e.n.) .G. Huxley, *Nikias and the plague*, „Greek, Roman and Byzantine Studies”, Durham, X, 1969, p. 235–239, sugerează că acest Nikias a plecat în Creta trimis anume să aducă colecția de oracole redactate de Epimenides, foarte apreciate pe atunci când ciurma era considerată o calamitate trimisă de Apollon. Relatarea contoapește evenimente petrecute la distanță de peste un secol.

⁴ Divinități secundare cretane. Despre cureți exista credința că el l-au apărut pe Zeus, ascuns în Creta de mama sa, spre a nu fi devorat de Kronos. Dansind și lovindu-și puternic scuturile, cureții acopereau țipetele copilului divin (M. P. Nilsson, *Geschichte der Griechischen Religion*, vol. I, München, Beck, 1955, p. 322). Corybanții, divinități legate de cultul Cybelei din Frigia, au fost cu vremea asimilați cureților.

⁵ Personaje legendare cu funcția de judecători în Infern. Deși citată ca fiind o lucrare în proză, *Despre Minos și Rhadamanthys* pare să fi fost totuși un poem în versuri. Vezi A. Frenkian, *Note și Comentarii la Diogenes Laërtios, op. cit.*, p. 534.

⁶ Scriitor din epoca postalexandrină, autorul unei lucrări intitulată *Despre Poezi*.

⁷ Acest nume legendar evocă obârșia lui Epimenides din partea sudică a insulei Creta, unde se afla așezat marele centru urban Phaistos.

⁹ Informația că Epimenides ar fi avut trupul tatuat pare stranie, deoarece tatuajul nu intra în practicile grecești.

¹⁰ Personaj necunoscut. Este totuși menționat de Apuleius, în *Apologia* 27 în calitate de mag. Păcea probabil parte din aceeași pleiadă de scriitori de oracole ca și Epimenides.

¹¹ De remarcat că principiile care stau la baza concepției cosmogonice a lui Epimenides sînt de natură materială, aerul, întocmai ca la Anaximenes și un mediu de lumină, care amintește de o influență hesiodică (vezi *Theogonia* 123).

¹² După unele opinii, o schemă ca aceasta aparține unei epoci foarte timpurii (elenistică?) și nu poate fi suită pînă în secolul VI î.e.n.

¹³ În *Theogonia* hesiodică, Styx-ul este considerată drept cea mai vîrstnică fiică a Oceanului și a zeiței Tethys.

¹⁴ Typhon, personaj mitologic monstruos, ultimul fiu al Geii și al Tartarului. Brațele lui întinse atingeau răsăritul și apusul. În loc de degete avea capete de șerpi iar de la brîu în jos era înfășurat cu vipere. Cînd zeii l-au văzut atacînd Olimpul, de teamă au fugit și s-au ascuns în Egipt. Numai Zeus, ajutat de Atena, i-a opus rezistență, doborîndu-l prin puterea fulgerului, după care l-a acoperit cu muntele Etna din Sicilia.

¹⁵ Unde a fost întemeiat oracolul de la Delfi. Vezi Strabon IX, 3,6.

¹⁶ Unitate compusă din două părți sau două elemente. Din oul Ledei fecundat de Zeus s-au născut, de fapt, două perechi de gemeni, Castor și Polix, Elena și Clytemnestra, spune legenda.

PHEREKYDES DIN SYROS

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Pherekydes din Syros a trăit în sec. al VI-lea și nu trebuie confundat cu genealogistul atenian din sec. al V-lea. Unii îl consideră contemporan cu cei „șapte înțelepți” (s-a născut în timpul regelui lydian Alyattes și a murit în jurul celei de-a 45-a olimpiade : 600—597 î.e.n.); alții îl fac contemporan cu Cyrus, către a 59-a olimpiadă; o altă ipoteză îl prezintă ca trăind pe vremea lui Anaximandros (G. S. Kirk și J. E. Raven, *PPH*). Toate acestea concordă totuși cu tradiția că ar fi fost îngropat de discipolul său, Pythagoras.

Pherekydes pare să fi propagat cel dintâi în Grecia învățătura despre metempsihoză și tot el se crede că a descoperit arta geometriei, ceea ce n-ar fi surprinzător pentru un dascăl al lui Pythagoras.

Din opera sa, intitulată *Heptamychos* (Ἑπτάμυχος) sau *Theogonia*, n-au rămas decît fragmente păstrate în cîteva citate.

Bun cunoscător al operei lui Hesiod, Pherekydes din Syros, potrivit unor știri antice, ar fi cunoscut și studiat și doctrina lui Thales. Lui i se atribuie încercarea de a face o apropiere între Hesiod și Thales. În *Heptamychos*, titlu traducibil prin „Genunea cu șapte abisuri” recunoaște existența a șapte zone cosmice, eventual identificabile cu marile divinități ale Olimpului.

A) VIAȚA ȘI OPERA

1. DIOG. LAËRT. I, 116 și urm. Pherekydes din Syros, fiul lui Babys, după cum spune Alexandros în *Succesiunea filosofilor*, a fost elevul lui Pittacos [fr. 139 FHG III, 240]. Theopompos [FGrHist. 115, F, 71, II, 550] spune că acesta a scris cel dintâi despre natură și zei. Se relatează multe lucruri minunate despre el; între altele că, plimbându-se pe țărmul insulei Samos și văzînd o corabie ce plutea sub un vînt prielnic, ar fi zis că nu peste mult timp se va scufunda; și într-adevăr, aceasta s-a și scufundat chiar sub ochii lui; de asemenea, bînd apa scoasă dintr-o fîntînă a prezis că peste două zile va avea loc un cutremur și așa a și fost.

Se păstrează o carte de la Syrian care consemnează astfel din ce provine începutul [lumii]: Zas¹ și Chronos... [B 1]; s-a păstrat și cadranul solar din insula Syros [cf. *Schol.* la *Odiseea* XV, 404].

Urmează epigrama lui Diogenes.

(121) A trăit în timpul celei de a 59-a olimpiade.

2. *Lex. Suda*. Pherekydes syrianul (se află o insulă în Ciclade, Syra, vecină cu Delos) fiul lui Babys. S-a născut în timpul regelui Alyattes al lydienilor, încît este contemporan cu cei șapte înțelepți și a fost plasat în jurul celei de a 45-a olimpiade [600—597 î.e.n.]. Se spune că Pythagoras a fost instruit de acesta, dar că Pherekydes nu a avut nici un profesor, ci s-a străduit să se instruiască singur, deținînd cărțile apocrife ale fenicienilor²... Se mai spune

că tot el a introdus cel dintîi teoria cu privire la metempsihoză. Pherekydes a rivalizat prin învățătura sa, cu Thales.

Lucrarea care a notat toate acestea <se numește> *Hep-tamychos* (*Genunea cu șapte abisuri*)³ sau *Theokrasia* (*Amestecul neamurilor de zei*) sau *Theogonia*. Există și o *Teologie* în 10[?] cărți⁴, care tratează despre nașterea și succesiunea zeilor.

5. [10 Kern]. CICERO, *Tusc.* I, 16, 38. Așadar, cred într-adevăr că și alții au spus acest lucru timp de atîtea veacuri, dar ceea ce s-a transmis prin tradiție literară și anume că sufletele oamenilor sînt veșnice, a spus-o prima oară Pherekydes din Syros, [Pherekydes] cel vechi, de bună seamă, căci a trăit pe cînd domnea purtătorul aceluiași nume ca al meu [Servius Tullius, 578—535 î.e.n.]. APONIUS, la *Cântarea cântărilor* [ed. Bottino și Martini, Roma, 1843], V, p. 95 și urm. la Cant. 3, 5. În cartea precedentă am specificat că prin „depunerea de jurămint pe căprioare și pe cerbi, fiice ale Ierusalimului” se înțelege întruchiparea învățăturilor filosofice ale lui Thales și Pherekydes... Pherekydes era încredințat că avem un spirit celestial și un al doilea plămădit din semințe telurice. Într-adevăr, a descris înaintea tuturor natura și originea zeilor. Știut este că această lucrare are mare importanță pentru religia noastră, de vreme ce recunoaște că zeii s-au născut în mod rușinos, au dus o viață și mai rușinoasă încă și că cei pe care idolatrul îi considera zei au murit în chipul cel mai infamant.

7. ARISTOTEL, *Metaph.* XIII, 4, 1091 b 8. Cînd unii dintre acești teologi au început să se influențeze reciproc și să nu le mai redea pe toate în chip mitic, ca Pherekydes, de pildă, s-au găsit și alții care să considere că primul creator [adică Zeus] este supremul Bine, așa cum cred Magii.

7 a. PLOTIN V, 1, 9. Astfel, unii dintre cei vechi, foarte apropiați de ucenicii lui Pythagoras și unii din cei de după acesta, cit și discipolii lui Pherekydes, aveau intense preocupări despre această natură (înțeleasă ca Unul etern și cognoscibil).

8. DAMASCIUS, *de principiis* 124 B [I, 321 R. din Eudemos, fr. 117]. Pherekydes din Syros <spune că> Zas, Chronos și Chthonia sînt dintotdeauna primele trei principii;... că Chronos a făcut din propria-i sămînță focul, mișcarea aerului și apa⁵..., din care, despărțite în cinci abisuri, s-a constituit o generație întinsă de zei, numită „generația celor cinci abisuri”, ceea ce poate însemna același lucru cu „pentacosmosul”. Cf. B 1.

9. PROBUS, *ad Verg. Buc.* 6, 31. De aceeași părere este și Pherekydes, dar propune elemente diferite; el spune: Zas și Chthonia și Cronos, înțelegînd focul, pămîntul și timpul⁶. Eterul este cel ce stăpînește, pămîntul, cel ce este stăpînit, iar timpul, cel în care își găsește rînduiala orice parte a lumii. HERMIAS, *Irrisio gentilium philosophorum* 12 (D. 654). Pherekydes spune că principiile sînt Zas și Chthonia și Cronos: Zas este văzduhul, Chthonia pămîntul, Cronos este timpul; văzduhul este cel ce acționează, pămîntul, cel ce suportă acțiunea, iar timpul elementul în care se desfășoară toate cele cîte se petrec. IOANNES LYDUS, *de mensibus* IV, 3. Soarele însuși [este Zeus], după Pherekydes.

10. SEXTUS EMPIRICUS, *Pyrrhon. Hyp.* III, 30. Pherekydes din Syros spune că pămîntul este principiul tuturor lucrurilor.

11. MAXIMOS DIN TYR X, p. 174 Reiske. Dar examinează cu grijă și creația filosofului din Syros, și pe Zas și pe Chthonia și de asemenea pe Eros, și nașterea lui Ophioneus⁷ și lupta zeilor [B 4] și „pomul”⁸ și „peplos” - ul⁹ [B 2].

B) FRAGMENTE

1 [I Kern, *de Orphei cett. theogon.* p. 84]. DIOG. LAËRT. I, 119. Zas și Chronos și Chthonia existau dintotdeauna: dar Chthoniei i s-a dat numele Γῆ (Gē) de vreme ce Zas i-a dat acesteia în dar pămîntul. Cf. HERODIAN II, p. 6, 15.

Căci e și Δίς și Ζήν și Δήν și Ζάς la Pherekydes, după inflexiunea proprie. Cf. A 8.

1 a. ACHILL., *Isagoge (in Arati Phaen.)* 3 (31, 28 Maass). Dar Thales din Milet și Pherekydes din Syros consideră principiul tuturor lucrurilor apa, pe care Pherekydes o numește și Χάος (*Chaos*), luînd aceasta, după cum se pare, de la Hesiod, care spune [*Theog.* 116]: „Într-adevăr, Chaosul s-a născut cel dintîi”.

2 [4]. GRENFELL-HUNT, *Greek Papyr.* Seria II, n. 11, p. 23. „Pentru el...¹⁰, un peplos”. CLEMENT, *Stromat.* VI, 9 (II, 428, 19 St.). De asemenea, Homer, pomenind despre scutul făcut de Hefaistos [spune]: „pe fața scutului a făurit pămîntul, apoi cerul și marea, a înfățișat în continuare uriașa putere a fluviului Okeanos” [*Iliada* XVIII, 483, 607]; Pherekydes din Syros spune: „Construiesc... lăcașuri”. VI, 53 (II, 549, 4) din Isidoros: [ca oamenii] să învețe ce este stejarul în arpat și manta brodată („peplos”-ul) de pe acesta¹¹, toate cîte le-a spus Pherekydes despre divinități, prezentîndu-le în mod alegoric, preluînd o atare concepție de la prezicerea lui Cham¹².

col. 1. „Ei construiesc pentru acesta [Zas] lăcașuri multe și mari. După ce le-au terminat pe toate și au adus lucrurile necesare în locuință și slujitori și slujitoare și toate celelalte cîte trebuie, cînd toate sînt gata, fac căsătoria¹³. Dar, cînd sosi a treia zi de nuntă, Zas face o mantie mare și frumoasă și brodează pe ea imaginea Gaiei și a lui Ogenos și lăcașurile lui Ogenos¹⁴... (Și Zas așa vorbi către Chthonia)

col. 2. Vrînd ca a ta să fie nunta, prin aceasta te cinstesc. Tu, fă-mi bună primire și unește-te prin căsătorie cu mine”. Se spune că atunci pentru prima oară s-au instituit acele daruri care se dau logodnicei în ziua în care își descoperă chipul¹⁵; din aceasta s-a făcut un obicei și pentru zei și pentru oameni. Logodnica, primind cu bunăvoință mantia, îi răspunde...

3 [2]. PROCLOS, la PLATON, în *Tim.* 32 C; II, 54, 28 Diehl. Pherekydes spunea că Zeus, avînd de gînd să creeze lumea, s-a preschimbât în *Eros*, deoarece a condus Universul, după ce l-a constituit din lucruri contrare, spre armonie și înțelegere și a implantat în toate aceeși năzuință precum și unitatea care străbate pretutindeni.

4 [3]. ORIGENES, *Contra Celsum* VI, 42 [II, 111, 13 K.; din Celsus]. Pherekydes, născut cu mult mai înainte decît Heraclit, povestește că o armată a fost opusă altei armate și că a fost numit conducător al uneia *Cronos*, iar al celeilalte, *Ophioneus*. Istorisește provocările la luptă și luptele propriu-zise și că au încheiat o convenție, conform căreia aceia din ei care aveau să cadă în *Ogenos*, să se considere învinși, iar ceilalți, care i-ar fi prăvălit și ieșit victorioși, să ia în stăpînire Cerul. Pherekydes spune că de această hotărîre țin misteriiile privitoare la Titanii și la Giganții care, după cît se povestește, au luptat cu zeii, precum și misteriiile de la egipteni, referitoare la Typhon și Horos și Osiris. PHILON DIN BYBLOS, *Sanchuniath*. [EUSEB., *P.E.* I, 10, 50]. Luînd de la fenicieni tradiția, Pherekydes în istoriile sale despre zei povestește despre zeul numit de el *Ophioneus* și despre *ophionizii*.

5 [6]. ORIGENES, *Contra Celsum* VI, 42 [II, 112, 20 K.]. Comentînd epopeile homerice [*Iliada* I, 590; *Iliada* XV, 18], [Celsus] spune că vorbele lui Iupiter adresate Herei reprezintă cuvîntul zeului către materie; că aceste cuvinte către materie sînt enigmatice, anume că zeul a adunat-o la un loc și a înfrumusețat-o modelînd-o după anumite rînduiri, deși se afla de la început într-o cumplită neorînduială și că pe demonii din jurul ei, cîți erau nesupuși, pedepsindu-i, i-a prăvălit pe tărîmul acesta. Arată că Pherekydes, avînd astfel în minte versurile lui Homer, ar fi spus: „sub acest tărîm se află ținutul Tartarului; pe acesta îl păzesc fiicele lui Boreas (vîntul nordic), Harpiile și Thyella (Furtuna)¹⁶; acolo îl alungă Zeus pe oricare dintre zeii care nu s-ar arăta supus”.

6 [5]. PORPHYR., *de antr. Nymph.* 31. Pherekydes din Syros vorbește despre *abisuri* și *gropi* și *peșteri*

și uși și porți și prin aceasta face aluzie la originea și la viața de după moarte a sufletelor... PROCLOS la *Platon*, în *Tim.* 29 A ; I, 333, 28 D. Cei vechi numesc lumea peșteră [cf. și 31 B 120] și închisoare [44 B 15] și grotă...

7 [0]. PSEUDOGAL., [adică PORPHYR.], *ad Gaurum*, ed. Kalbf. [Abh. Berl. Ak. 1895] 34, 26. Și de aici Numenios în mare măsură citește și interpreții doctrinei lui Pythagoras acceptă prin tradiție existența râului numit de Platon [*Rep.* X, 621 A] Ameles, de către Hesiod și orfici Styx, iar de către Pherekydes, răspîndirea seminței.

8 [9]. *Schol.* APOLL. RHOD. I, 645 Pherekydes spune că Aithalides primise de la Hermes darul ca sufletul său să fie cînd în Hades cînd în ținuturile de deasupra pămîntului.

¹ Zas : numele unei puteri din triada Zas (Zes), Chthonia și Chronos. Vezi în continuare B 1. După opinia lui G. S. Kirk (*PPh.* p. 55), divinitatea aparținând acestei triade nu are nici o contingență cu Zeus, deși legendele mitologice despre Zas, de proveniență orfică, sînt uneori calchiate după legendele privitoare la perechea Zeus-Hera.

² Aluzie la cosmogonia atribuită de Philon din Byblos (la Eusebios, *Praep. Evang.* I, 10) fenicianului Sanchuniathon, care ar fi trăit înaintea lui Homer, chiar înainte de războiul troian. Descoperirile arheologice de la Ras-Shamra (Syria), unde s-a găsit o bibliotecă cu tăblițe de lut, par să confirme existența unor poeme cosmologice de tipul aceluia atribuit lui Sanchuniathon. P. Walcot, *Hesiod and the Near East*, ed. cit., p. 17—18; 132.

³ Această peșteră, cu ramificații adînci (*mychoi*), este o imagine a Universului, curentă în *Theogoniile* orfice. Are fie cinci prăpăstii și atunci se numește *Pentemychos*, fie șapte, *Heptamychos*. Vezi în continuare A 8. Nu se știe dacă aceste întinderi lipsite de lumină reprezintă totodată și spațiile în care s-au alcătuit elementele lumii materiale. Așa cum rezultă din consemnările lui Damascius (sec. V e.n.), ele erau în orice caz locul de haștină al generațiilor de zei (A 8).

⁴ După părerea lui G. S. Kirk (*PPh.* p. 50), aici ar fi pomenită nu o lucrare a lui Pherekydes din Syros, ci o scriere a biografului atenian, purtător al aceluiași nume.

⁵ Acest text, deosebit de însemnat pentru ilustrarea contingenței dintre gândirea lui Pherekydes și textele orfice, dovedește orientarea filosofului spre tezele milesienilor despre elementele primordiale și materialitatea lumii. Evident, Pherekydes nu s-a putut desprinde de elementele mitice

care abundă în theogoniile hesiodice și orfice, dar esențială este teza sa despre geneza principalelor aspecte ale lumii materiale din sămînța lui Chronos. Asupra acestui aspect al trinității, Zas, Chronos, Chthonia, s-au făcut numeroase speculații. După cît se crede, componentele trinității reprezintă zone ale Universului, considerat în înălțime și în adîncime. Vezi H. Fränkel, *Dichtung und Philosophie der Griechen*, ed. cit., p. 280 și urm.; Jean-Pierre Vernant, *Les origines de la pensée grecque*, Paris, P.U.F., 1969, p. 111 și Wilhelm Capelle, *Die Vorsokratiker*, ed. II, Berlin, Akademie-Verlag, 1961, p. 131.

⁸ În acest text latin, *Chronos*, transcris *Cronos*, este tradus prin cuvîntul *tempus*, ceea ce constituie o confuzie, care a dat naștere la multe comentarii eronate, după cum rezultă chiar din textul următor, ce aparține lui Hermias, un comentator tîrziu al scrierilor platoniciene (sec. V e.n.).

⁷ Ophioneus, monstru cu înfățișare de reptilă, corespunde, oarecum, lui Typhoeus din *Theogonia* hesiodică, v. 820 și urm.

⁸ În limba greacă τὸ δένδρον, imaginea unui trunchi de pom tăiat, care plutește liber în spațiu, semnificînd forma pămîntului. Vezi mai departe B 2.

⁹ *Peplos* : „văl”, semnificînd bolta cerului. Vezi B 2.

¹⁰ Adică pentru Zas.

¹¹ Ca și trunchiul de pom tăiat, împodobit cu aripi, „peplos”-ul este o imagine-semn, aparținînd tezaurului imagistic orfic despre înfățișarea pămîntului. Mantia ce-l acoperă, „peplos”-ul, simbolizează cerul instelat, pe care „flutură” norii.

¹² Cham, fiul lui Noe? Zoroastru? G. S. Kirk — J. E. Raven, *PPh.* p. 65, nota 2.

¹³ Între Zas și Chthonia, care poartă și numele de *Gea* sau *Hera*. *Ibidem*, p. 61.

¹⁴ Pentru *Ogenos* (Oceanul), cf. akkad. *Uginna* = „cerc”. *Ibidem*, p. 62.

¹⁵ Ritualul dezvăluirii feței (*anakalypteria*) în timpul ceremoniei sacre a căsătoriei marchează o transformare, o trecere de la o stare la alta. Acest ritual era de rigoare în misterele eleusine cînd se dezvăluia capul zeiței Demeter, echivalată cu Chthonia din trinitatea orfică.

¹⁶ Cf. *Theogonia*, fr. 1 și nota 1.

LIRICI AI SECOLULUI VII

TYRTAIOS

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Poet elegiac (sec. VII î.e.n.). Sosind la Sparta din Asia Mică (Milet?) unde înflorise elegia patriotică și politică, Tyrtaios a devenit purtătorul de cuvânt al guvernământului spartan. Primele două fragmente pe care le redăm mai jos aparțin unei mari elegii intitulată *Eunomia* (*Buna rînduire*).

Fr. 1

Însuși Cronidul, soț al Herei cu mîndră cunună,
a dăruit acest oraș Heraklizilor¹. Părăsind împreună
cu ei Erineonul² înzăpezit, sosit-am noi în larga insulă
a lui Pelops.

Fr. 2 Diehl

Fr. 2

Căci astfel a dat un oracol Apollon, stăpînul cu arc de argint, departe țințașul cu plete de aur, vorbind din sanctuarul cel îmbelșugat³: „strînși la Sfat⁴, țara s-o cîrmuiească basileii⁵, prea cinstiți de zei, și venerabilii bătrîni. Cît privește pe oamenii din popor⁶, să facă la fel, ascultînd de legiurile drepte⁷. Să grăiască numai vorbe frumoase și să săvîrșească numai lucruri drepte, să nu uneltească

ceva rău împotriva acestei cetăți. Victoria și puterea vor urma atunci mulțimea poporului". Iată ce-a dezvăluit Phoibos cetății despre ceea ce [întrebase Lycurg].

Fr. 3 a Diehl

Fr. 3

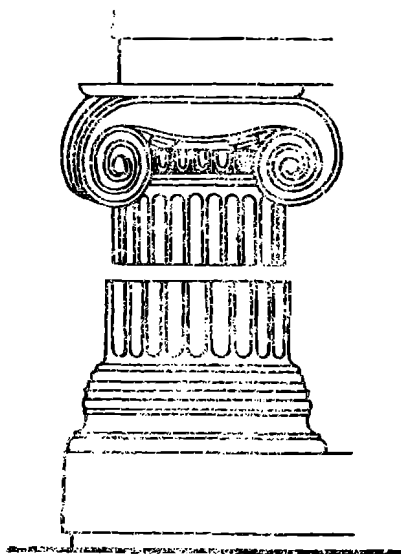
Frinți de poveri^a ca măgarii sub greul desagilor, iată-i
Prinși de porunci care dor ; poartă-n spre aprigi stăpîni
O jumătate din rodul cu care îi bucură glia.

Fr. 5 Diehl
(trad. *Simina Noica*)

Fr. 4

Îndrăzniți ! Sînteți doar neamul neînfrîntului Herakles,
Zeus nicicînd nu și-a plecat grumazul.

Fr. 8 Diehl, 1--2



Fr. 5

Niciodată bunul renume nu-i pierе¹. Neuitat îi este numele. Deși se află sub pământ, a devenit nemuritor. Pe acel care fără dezmințire se distinge în luptă și se bate vitejește pentru patrie și neam îl nimicește impetuosul Ares. Dar dacă îi este hărăzit să scape de crudul destin al morții, învingător, are parte de gloria războinică. Toți îl cinstesc, deopotrivă tineri și bătrâni.

NOTE

¹ Urmașii lui Herakles, deveniți regi ai Spartei, după ce au coborît în Pelopones venind din nordul golfului Corint. Înstăpînirea lor asupra văii fluviului Eurotas este cunoscută sub numele de „întoarcerea Heraklizilor”.

² Ținut în Dorida, de unde coboriseră Heraklizii. Mitul se referă la perioada invaziei triburilor grecești din nord-vest spre Pelopones.

³ Sanctuarul de la Delfi.

⁴ În limba greacă βουλή, „sfatul bătrînilor”, prezidat de „regi”.

⁵ Regii Spartei aparțineau unor ramuri diferite, Heraklizii și Eury-pontizii; ei guvernau alternativ, deținînd numai comanda militară.

⁶ În text: δημοται ἄνδρες, „cetățeni”, membri ai Demos-ului (Adunarea Poporului).

⁷ În gr. εὐθείαι ῥήτραι. Vezi Pausanias IV, 6—5 și Plutarh, *Lycurg* VI, 7.

⁸ Este vorba despre messenienii cucerîți de spartani în a doua jumătate a sec. VII î.e.n., după lupte care au durat 20 de ani. Vezi Pausanias IV, 14, 5.

⁹ Aceluia care își dă viața pentru patrie.

NOTĂ INTRODUCȚIVĂ

Alkman din Sardes, sec. VII î.e.n., poet liric coral, chemat la Sparta ca instructor de coruri. Opera sa lirică cuprinde o mare varietate a speciilor cîntecului coral: parthenia, imnuri, hyporcheme ș.a. În volumul XXIV din seria papirusurilor de la Oxyrhynchus, sub nr. 2390 a fost publicat un fragment dintr-un comentariu alexandrin* la opera lui Alkman care ne aduce știrea despre existența unui poem cosmogonic scris de poet. Deoarece schema devenirii lumii materiale imaginată la Alkman diferă de cea propusă de Hesiod în *Theogonia*, informațiile comentatorului alexandrin despre acest poem sînt de cea mai mare însemnătate.

Cea căreia Alkman îi acorda un rol primordial în orînduirea lumii era Tethys (apa sărată). Poetul introduce ideea existenței veșnice a materiei, pe care demiurgul Tethys nu o creează, ci doar o rînduiește. Din comentariul publicat în volumul mai sus menționat nu reiese însă dacă poetul identifica pe Tethys cu materia primordială sub formă lichidă, devenind astfel un precursor al concepției lui Thales; este sigur însă că îi atribuia *Logos*-ul după care a orînduit materia.

Fr. 1

Col. II, r. 1: „în acest poem Alkman se ocupă de cosmogonie”;

Col. III, r. 3: „Tekmor¹ <provine> din Poros^a;

* Cunoscut nouă din ampla prezentare făcută de D. L. Page în „Classical Review”, 1959, 2.

Col. III, r. 6: „Pe Poros, din elementul primordial [*arche*]³, care deschide calea devenirii [*porimos*]”⁴;

Col. III, r. 14: „Poros este întocmai unui element primordial”;

Col. III, r. 16—17: „[Poros și Tekmor] sînt începutul și sfîrșitul tuturor lucrurilor”;

Col. III, r. 21: „al treilea este Skotos”⁵

Acestea sînt citatele comentatorului din poemul alkmanic. În rest, papyrusul cuprinde considerațiile exegetului asupra poemului, făcute în spiri peripatetic.

Fr. 2

[Mulțumirea], sora Eūnomiei⁶ și a lui Peitho⁷, fiică a Promatheiei⁸.

Fr. 44 Diehl

NOTE

¹ *Tekmor*: „demarcație”, „limită”, „bornă”. În schema imaginată de Alkman apare ca o forță delimitativă, al cărei rol echivalează cu cel al „opririi” în devenirea lucrurilor.

² *Poros*: „mijlocul de acțiune”, „planul” după care lucrează demiurgul (în speță, Tethys).

³ Comentatorul nu precizează care este natura acestui element.

⁴ *Porimos*, adjectiv, care formează o sintagmă cu *arche*.

⁵ *Skotos*: Obscuritatea din procesul devenirii. Textul deteriorat nu permite să se înțeleagă ce rol cosmogonic avea obscuritatea.

⁶ *Eunomia*: Bună orînduire în stat, abstracție personificată.

⁷ *Peitho*: Persuasiunea.

⁸ *Promatheia*: Prevederea. Toți acești termeni aparțin vocabularului politic grec din secolele VII—VI î.e.n. Ei reprezintă pietrele unghiulare din sistemul de propagandă politică spartană care încerca să potolească spiritele nemulțumite care pretindeau reforme economice și politice. Vezi nota 7 la Tyrtaios.

ARCHILOCHOS

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Originalar din insula Paros, Archilochos trece drept cel mai de seamă iambograf al antichității grecești. Din opera sa au rămas fragmente răslețe și mutilate. A scris atît elegii cît și versuri iambice, din care redăm cîteva fragmente.

Fr. 1

Lancea-mi dă pîinea... tot lancea-mi îmbie și vinul de
Ismar
Pe care-l sorb răzimat iarăși de sulița mea.

Fr. 2 Diehl

Fr. 2

Averea, aurul lui Gyges¹ nu le caut.
Nici n-am să-mi prind îndemn vreodată să-l întrec.
Invidie zeii nu-mi stîrnesc și nici tiran
N-aș vrea s-ajung. De-ar sta departe-așa un gînd!

Fr. 22 Diehl

Fr. 3

Toate lasă-le în seama zeilor, căci deseori
Ei îi saltă din țărîna neagră pe cei năruiți
În urgie, dar și-i surpă pe toți ciți și-au prins temei,

Și-i reped de-a rostogolul. Se deschide-atunci doar chin.
Toți cu mintea rătăcită, pribegesc să-nchege-un rost...

Fr. 58 Diehl
(trad. *Simina Noica*)

Fr. 4

Toate cele de care au trebuință oamenii
Sînt rod al strădaniei și al muncii lor

Fr. 14 Diehl

NOTĂ

¹ Rege al Lydiei (c. 687—652 î.e.n.), vestit pentru marile lui bogății;
„Aurul lui Gyges” semnifică în acest poem „aurul deținut de tirani”.

MIMNERMOS

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Mimnermos din Colofon, sfârșitul sec. al VII-lea î.e.n., s-a făcut cunoscut ca autor de elegii, scrise în dialect ionic, majoritatea grupate într-o „carte” intitulată *Nannō*, numele unei celebre flautiste a timpului. Fragmentul pe care-l reproducem este o *ekphrasis*, descriere a unui obiect de artă, și aparține acestei culegeri. Este vorba de o lucrare de mare finețe, operă a lui Hefaitos (ATHENAIOS, *Deipnosophistae* XI, 470 a), reprezentând „cnpa” de aur în care Soarele străbate zilnic cerul. În fond, tema este inspirată de teoria conform căreia Soarele înconjură Pământul, scufundându-se și răsărind din apele Oceanului :

„Soarele trudește toată ziua, fără să știe vreodată ce-i odihna, nici el, nici caii lui. De îndată ce Eos¹ cu degete trandafirii, părăsind Oceanul, se înalță pe cer, încântătoarea cupă care a ieșit din mâinile lui Hefaitos, făurită din aur, îl poartă adormit. Tăind valul, pe creste înspumate, cu ramele întinse, el lasă în urmă ținutul Hesperidelor. Se îndreaptă spre ținutul etiopienilor², acolo se odihnesc car și cai, pîn'ce sosește matinala Eos. Atunci numai fiul lui Hyperion³ se urcă în carul său.

NOTE

¹ Aurora. Cf. *Iliada* VII, 421—423, o imagine asemănătoare : Soarele iese din Ocean și se înalță pe cer.

² Drumul de noapte al Soarelui începe la vest din ținutul Hesperidelor, fiice ale Noptii, străbate Oceanul ce înconjură Pământul și se încheie undeva pe coasta de răsărit a Africii, unde se presupunea că locuiau etio-pienii. Vezi Stesichoros, fr. 6 Diehl.

³ Titan, fiu al lui Uranos și al Gaiei. Hyperion și Theia dau naștere lui Helios, Selenei și Eos.

SEMONIDES DIN AMORGOS

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Contemporan cu Archilochos. Născut la Samos, Semonides a fost nevoit din cauza luptelor politice să se refugieze la Amorgos (a doua jumătate a sec. VII î.e.n.). A scris, de preferință, poeme iambice, pe un ton pesimist. Dintre fragmentele rămase, cel mai cunoscut este o satiră împotriva femeilor. Redăm mai jos un fragment care, după model archilochic, începe printr-o apostrofă :

Copile, Zeus tunătorul ține-n mâini
Sorocul lumii și o cîrmuie cum vrea.
Iar oamenii sînt fără minte. Efemeri,
Trăiesc aidoma jivinelor. Nu știu
Ce împlinire va da zeul sorții lor.
Speranța și încrederea-i hrănesc,
De cîte ori își face loc un gînd smintit.
Adastă ziua unii, alții tilcul plin
Care se deapănă din ani ; și cred cu toți
Că anul nou le-aduce doar belșug.
Dar înainte de-a-și vedea visul întreg,
I-ajunge, hîdă, bătrînețea și se sting
Răpuși de-o boală blestemată¹.

Fr. 1 Diehl, 1—11
(trad. *Simina Noica*)

NOTĂ

¹ Acest poem dezvăluie o concepție sumbră despre viață. Zeus este acela care hotărăște soarta tuturor. Oamenii însă trăiesc neștiutori față de ce le este hărăzit.

TERPANDROS

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Originar din Methymna, insula Lesbos, Terpandros face parte din pleiada acelor muzicieni vestiți care au pus bazele citharodiei în Grecia veche. Invitat la Sparta să contribuie prin cantecele sale la înflăcăarea celor descurajați în lungile războaie cu Messenia (sec. VII î.e.n.), Terpandros a întemeiat aici o școală muzicală de mare prestigiu.

Fr. 1

DIODOR VIII, 28. Citharedul Terpandros era de neam din Methymna. Atunci cînd în Lacedemona au izbucnit războaie, un oracol a prezis că pacea se va instaura din nou numai cînd locuitorii vor asculta muzica citharei lui Terpandros. Și într-adevăr, melodiile lui Terpandros, care se acompania singur cu iscusință la cithară, a readus buna înțelegere.

Fr. 2

Acum înflorește și vîrful lăncii purtate de tineri
Și sunetul dulce de cîntec, dreptatea de toți respectată,
Nedezmințit ajutor în bunele înfăptuiri.

Fr. 6 Bergk

CEI „ȘAPTE ÎNȚELEPȚI”

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Odată cu procesul de constituire a statului grec, în multe cetăți se afirmă personalități de seamă, ilustre prin activitatea lor, oameni de stat, legislatori, oameni de cultură. Faptele și scrierile unora au rămas consemnate în memoria timpului, au fost transmise prin tradiție și, în acest fel, așa cum s-au alcătuit „cicluri” de poezie epică și eroică, au apărut și „culegeri” despre viața și activitatea a „șapte înțelepți”, de fapt scrieri anonime în proză, destinate publicului larg. Numărul de „șapte” se explică prin influența unei străvechi tradiții orientale, de găsit, de pildă, în cintecele epice despre Ghilgameș (tablă XI).

Componența listei celor „șapte înțelepți” a variat, dar, începînd din sec. VI î.e.n. și pînă la sfîrșitul antichității, patru nume au rămas constant introduse: Thales din Milet, Bias din Priene, Pittacos și Solon. Scitul Anacharsis a fost introdus în sec. IV, ca simbol al „purității” moravurilor unor populații neatinse încă de tarele civilizației.

Scopul antologiilor referitoare la cei șapte înțelepți, de obicei reprezentați ca participanți la un banchet (*symposion*) cei-i reunește peste puntea timpului, era același cu cel al culegerilor de fabule „esopice”: moral și educativ. Demetrios din Phaleron, spre sfîrșitul sec. IV î.e.n., care a întocmit prima culegere de fabule atribuite lui Esop, este totodată și autorul unor liste de maxime și sentențe atribuite „celor șapte”. La Teofrast apare prima oară povestea tripodului, semn distinctiv al supremei înțelepciuni, pe care „înțelepții” și-l trec unul altuia, din dorința de a arăta că nici unul nu deține cheia înțelepciunii adevărate (Plutarh, *Solon* 4).

O altă expresie literară a grupării „celor șapte” este și apariția unui „roman” popular, pe baza unor schimburi de epistole între „înțelepți”. În lucrarea sa *Banchetul celor șapte înțelepți*, Plutarh îl introduce și pe Esop în mijlocul acestora, încercînd astfel o apropiere între cele mai răspîndite „romane” populare din antichitatea greacă.

10 [73 a]

1. DIOG. LAËRT. I, 40. Cu privire la cei șapte înțelepți (căci se cuvine să amintim aici, în linii mari și despre ei), ni se transmit următoarele informații. Damon din Cyrena¹, care a scris *Despre filosofi* [FHG IV, 277] îi critică pe toți, dar în mod special pe cei șapte înțelepți. Anaximenes² afirmă că toți s-au preocupat de poezie, iar Dikaiarchos³ [fr. 28 FHG II, 243; vezi „Hermes” 27 (1892), 120, 126] afirmă că aceștia n-au fost nici înțelepți și nici filosofi, ci niște oameni cu o minte ascuțită și legiuitori. Archetimos din Syracusa⁴ [FHG IV, 318] a menționat o întrunire a lor, la curtea lui Kypselos⁵, la care spunea că ar fi fost și el de față. Ephoros⁶ însă [FGrHist. 70 F 181, II, 95] susține că întrunirea ar fi avut loc la curtea lui Cresus, fără participarea lui Thales. Alții însă spun că ei s-ar fi întrunit atît la Panionion⁷, cît și la Corint și la Delfi. Afirmările lor sînt în contradicție și fiecăruia dintre ei i se atribuie cînd o învățătură, cînd alta, cum ar fi următoarea: [86 B 7]:

„A trăit un înțelept, Chilon lacedemonianul, care a afirmat următoarele: «Nimic prea mult; toate lucrurile bune se adevăresc la vremea lor»”.

Există contradicții și cu privire la numărul lor, căci Leandrios⁸ [fr. 4 FHG II, 336] pune în locul lui Kleobulos și al lui Myson, pe Leophantos, fiul lui Gorgiadass din Lebedos ori din Efes și pe cretanul Epimenides⁹. Platon

însă, în *Protagoras* [343 A] îl pune pe Myson în locul lui Periandros, iar Ephoros [FGrHist. 70, F. 182, II, 95] pe Anacharsis, în locul lui Myson. Alții îl adaugă și pe Pythagoras. Dikaiarchos ne transmite numele a patru înțelepți, care sînt admiși de toți: Thales, Bias, Pittacos, Solon. El menționează și pe alți șase, dintre care alege trei, pe Aristodemos, pe Pamphylos, pe lacedemonianul Chilon, pe Kleobulos, Anacharsis și Periandros; unii îl adaugă pe Acusilaos [8 A 1], fiul lui Kabas sau Scabras din Argos. (42) Hermippos însă, în lucrarea *Despre înțelepți*, afirmă că înțelepții sînt șaptesprezece la număr, dintre care unii aleg pe cei șapte într-un anume fel, alții în alt fel. Aceștia sînt: Solon, Thales, Pittacos, Bias, Chilon, (Myson), Kleobulos, Periandros, Anacharsis, Acusilaos, Epimenides [3, B, 1, I, 32, 4], Leophantos, Pherekydes [7, A, 2a], Aristodemos, Pythagoras, Lasos, fiul lui Charmantides sau al lui Sisymbrinos, sau după Aristoxenos [fr. 52 FHG II, 285] fiul lui Chabrinos, din Hermione, și Anaxagoras¹⁰ [59, A, 30.33]. Hippobotos, în lista filosofilor îi include pe Orfeu, Linos, Solon, Periandros, Anacharsis, Kleobulos, Myson, Thales, Bias, Pittacos, Epicharmos [23, A, 6 c], pe Pythagoras.

2. PLATON, *Protagoras* 343 A. Printre aceștia [simpatizanți ai modului de viață din Laconia], erau Thales din Milet, Pittacos din Mytilene, Bias din Priene, Solon al nostru, Kleobulos din Lindos, Myson din Chenai și, se spunea și de un al șaptelea, Chilon din Lacedemona. Aceștia erau toți discipoli zeloși și iubitori ai modului de viață lacedemonian. Oricine își poate da seama despre felul înțelepciunii lor, luînd în considerare învățăturile concise și vrednice de amintit, rostite de fiecare, atunci cînd s-au adunat la templul de la Delfi, spre a-i închina lui Apollon ofranda înțelepciunii lor și cînd au gravat acolo acele învățăminte pe care toți le preamăresc: „Cunoaște-te pe tine însuși” și „Nimic prea mult”. Afirm acest lucru fiindcă acesta era modul de a filosofa al celor vechi: o concizie laconică. Lui Pittacos i se atribuie zicala aceea răspîdită pe care o laudă înțelepții: „e greu să fii virtuos pînă la

capăt". *Charm.* 164 D și urm. Într-un chip oarecare, spun eu, tocmai acest lucru reprezintă înțelepciunea : a se cunoaște pe sine și sînt de acord cu acela care a pus o asemenea inscripție pe frontispiciul templului de la Delfi... Iar „Cunoaște-te pe tine însuși” și „Fii înțelept” sînt unul și același lucru, așa cum o arată inscripția și cum o susțin și eu. S-ar putea totuși ca unii să creadă altfel ; așa cum s-au petrecut lucrurile, după cum ni se pare, cu aceia care au așezat ulterior celelalte inscripții, și anume „Nimic prea mult” și „Chezășia întovărășește nenorocirea”. Ei își închipuiau că „a te cunoaște pe tine însuși” este un sfat, și nu cuvîntul cu care zeul întîmpina pe cei ce pășeau în sanctuar. Pentru ca și ei, la rîndul lor să întocmească inscripții nu mai puțin folositoare, le-au gravat pe acestea.

3. STOBAIOS III, 1—172. *Maximele celor șapte înțelepți*, după Demétrios din Phaleron¹¹.

a. KLEOBULOS DIN LINDOS, FIUL LUI EVAGORAS, A SPUS :

1. „Măsura este lucrul cel mai bun. 2. Se cuvine să-ți respecti părintele. 3. Păstrează-ți trupul și mintea sănătoase. 4. Să-ți placă să asculți multe, dar să nu spui multe. 5. Fii mai degrabă mult știutor decît neștiutor. 6. Să-ți fie vorba plină de bunăvoință. 7. Fii prieten al virtuții și străin de răutate. 8. Urăște nedreptatea și cultivă pietatea. 9. Conectășenilor tăi dă-le sfaturile cele mai bune. 10. Domină plăcerea. 11. Nu face nimic din silă. 12. Educă-ți copiii. 13. Roagă-te sorții¹². 14. Pune capăt dușmăniilor. 15. Consideră drept vrăjmaș pe cel ce este vrăjmașul poporului. 16. Să nu te sfădești cu nevasta în fața străinilor și nici să-i arăți o atenție prea mare ; una denotă prostie, cealaltă poate părea nebunie. 17. Nu pedepsi pe sclavi cînd sînt băuți, căci astfel vei apărea tu însuși băut. 18. Căsătorește-te cu cineva de rangul tău, căci dacă vei lua o nevastă dintr-o familie mai bună, vei dobîndi tu însuși stăpîni. 19. Nu rîde alături de cel ce ia pe alții în batjocură,

căci vei ajunge urît de cei batjocoriți. 20. Nu te mîndri cînd îți merge bine și nu te umili cînd te afli la strîmtoare”.

b. SOLON ATENIANUL, FIUL LUI EXEKESTIDES, A SPUS :

1. „Nimic prea mult. 2. Nu te ridica în chip de judecător, căci vei ajunge urît de cel osîndit. 3. Ferește-te de plăcerea care aduce mîhnire. 4. Să ai mai degrabă încredere în noblețea caracterului decît în jurămînt. 5. Pune capăt discuțiilor prin tăcere, iar tăcerii prin sezișarea clipei prielnice. 6. Nu minți, ci spune adevărul. 7. Preocupă-te de lucruri importante. 8. Nu te arăta mai drept decît părinții tăi. 9. Nu-ți face prea repede prieteni, iar pe cei pe care i-ai dobîndit nu-i renega prea repede. 10. Dacă vei învăța să te supui, vei învăța și să conduci. 11. Dacă ai în vedere că alții trebuie să dea socoteala, supune-te și tu. 12. Nu da concetățenilor tăi sfaturile cele mai plăcute, ci pe cele mai folositoare. 13. Să nu fii insolent. 14. Nu te întovărăși cu oamenii răi. 15. Cîstește pe zei. 16. Să-ți stimezi prietenii. 17. Nu spune ceea ce ai văzut. 18. Dacă ai văzut ceva, taci. 19. Fii blînd cu ai tăi. 20. Dovedește cele nevăzute prin cele văzute”.

c. CHILON LACEDEMONIANUL, FIUL LUI DAMAGETOS, A SPUS :

1. „Cunoaște-te pe tine însuși. 2. Cînd bei să nu vorbești prea mult, căci o să greșești. 3. Nu amenința pe oamenii liberi, căci este o faptă nedreaptă. 4. Nu defăima pe semenul tău, căci vei auzi lucruri ce te vor întrista. 5. Nu alergeră grăbit la ospetele prietenilor, dar zorește-te cînd aceștia se află la necaz. 6. Să-ți faci o nuntă modestă. 7. Pe om să-l ferecești numai după ce a murit. 8. Respectă pe cel mai în vîrstă. 9. Urăște pe cel ce se amestecă în treburile altora. 10. Preferă paguba în locul unui cîștig rușinos, una te va supăra o singură dată, al doilea totdeauna.

11. Nu rîde de nenorocirea altuia. 12. Dacă ai cumva o fire aspră, poartă-te cu blîndețe, ca să inspire mai degrabă respect decît teamă. 13. Fă ordine în propria-ți gospodărie. 14. Să nu îngădui gurii s-o ia înaintea minții. 15. Stăpînește-ți mînia. 16. Nu dori ceea ce nu este posibil. 17. La drum nu te grăbi s-o iei înaintea (altora). 18. Nici nu gestacula, căci este un semn de sminteală. 19. Supune-te legilor. 20. Dacă ai fost nedreptățit, împacă-te, iar dacă ai fost jignit, răzbună-te”.

d. THALES DIN MILET, FIUL LUI EXAMYAS, A SPUS :

1. „Chezășia este tovarășa nenorocirii. 2. Adu-ți aminte de prieteni, fie că sînt de față, fie că sînt absenți. 3. Să nu te preocupe înfățișarea, ci comportarea. 4. Nu te îmbogăți pe căi nedrepte. 5. Cuvîntul tău să nu te înjosească în ochii acelora cu care te-ai legat prin jurămînt. 6. Nu ezita în a-ți măguli părinții. 7. Nu considera răul ca venind de la tatăl tău. 8. Ajutorul pe care-l vei da părinților tăi, îl vei primi tu, la bătrînețe, de la copiii tăi. 9. Este un lucru anevoios să te cunoști pe tine. 10. Este foarte plăcut să obții ceea ce dorești. 11. Inactivitatea este plictisitoare. 12. Lipsa de stăpînire este vătămătoare. 13. Este o povară să fii necioplit. 14. Deprinde-te și tu și deprinde-i și pe ceilalți cu ceea ce este mai bun. 15. Nu fii inactiv, chiar dacă ești bogat. 16. Nu dezvălui lucrurile urite din casa ta. 17. Să fii mai curînd invidiat decît compătimit. 18. Păstrează măsura. 19. Nu te încrede în oricine. 20. Dacă ești în fruntea lucrurilor, pune ordine în viața ta”.

e. PITTACOS DIN LESBOS, FIUL LUI HYRRA, A SPUS :

1. „Sesizează momentul prielnic. 2. Nu destăinuie ceea ce ai de gînd să întreprinzi ; căci dacă nu vei reuși, va rîde lumea de tine. 3. Ia pildă de la prieteni. 4. Nu săvîrși lucrurile pe care le dezaprobi la cei ce-ți sînt aproape. 5. Nu-l ocări pe netrebnic ; căci pe lîngă toate asupra lui apasă și pedeapsa zeilor. 6. Restituie bunurile încredințate.

7. Îndură paguba mărunță ce vine de la cei apropiați. 8. Nu vorbi de rău pe prieteni și nici pe dușman de bine, căci este o faptă nechibzuită. 9. E mare lucru să cunoști viitorul; trecutul este sigur. 10. Pământul îți dă încredere, în timp ce marea inspiră nesiguranță. 11. Cîștigul este insașiabil. 12. Fii stăpîn pe ceea ce îți aparține. 13. Cultivă pietatea, instrucțiunea, cuminenția, judecata, adevărul, încrederea, priceperea, tovărășia, ordinea, meseria”.

f. BLAS DIN PRIENE, FIUL LUI TEUTAMIDAS, A SPUS :

1. „Majoritatea oamenilor sînt răi. 2. Să te privești în oglindă și dacă arăți frumos, să săvîrșești lucruri frumoase, iar dacă arăți urît să completezi prin fapte frumoase defectele naturii. 3. Apucă-te cu greu de un lucru, dar odată ce te-ai apucat, ține-te stăruitor de el. 4. Detestă vorbirea grăbită ca să nu greșești; căci urmează căința. 5. Să nu porți în cuget nici credulitate și nici răutate. 6. Să nu îngădui sminteala. 7. Îndrăgește cuminenția. 8. Recunoaște că zeii există. 9. Reflectează asupra faptei tale. 10. Ascultă multe. 11. Spune ceea ce este potrivit și prielnic. 12. Dacă ești sărac, nu aduce muștrări celor bogați, în afară de cazul cînd acestea sînt de un mare folos. 13. Pe omul nevrednic nu-l lăuda pentru bogăția lui. 14. Obține lucrurile prin convingere, nu prin constrîngere. 15. Faptele bune săvîrșite să le atribui zeilor, nu ție. 16. În tinerețe fă-ți provizii de fapte bune, iar la bătrînețe de înțelepciune. 17. La lucru să ai ținere de minte, la momentul potrivit prevedere, în privința caracterului demnitate, în ceasul trudei stăpînire de sine, în momente de teamă încredere în zei, la bogăție prietenie; cuvîntului dă-i forța convingerii, tăcerii tîlc, judecății dreptate, îndrăzelii curaj, acțiunii tărie, strălucirii prestigiu”.

g. PERIANDROS DIN CORINT, FIUL LUI KYPELOS, A SPUS :

1. „Cercetează totul. 2. Tihna este un lucru bun. 3. Graba este nesigură. 4. Cîștigul este rușinos*. 5. O învinuire a

* Textul nesigur.

firii¹³. 6. Democrația este mai bună decît tirania. 7. Plăcerile sînt pieritoare iar virtuțile nepieritoare. 8. Fii cumpătat în fericire și înțelept în nefericire. 9. E mai bine să faci economii decît să trăiești în lipsuri. 10. Pregătește-te să fii demn de părinții tăi. 11. Cît timp trăiești lumea să te laude iar după ce ai murit să te fericească. 12. Poartă-te la fel cu prietenii fie că sînt fericiți, fie că sînt nefericiți. 13. Păstrează lucrul la care ai consimțit de bunăvoie, căci e rău să-l nesocotești. 14. Lucrurile secrete nu le da în vileag. 15. Să mustri în așa fel încît să devii mai degrabă prieten. 16. Folosește-te de legi vechi și de mîncăruri proaspete. 17. Nu numai să-i pedepsești pe cei ce greșesc, dar și să-i împiedici pe cei ce sînt pe punctul de a greși. 18. Ascunde-ți nefericirea ca să nu producă bucurie dușmanilor”¹⁴.

¹ Damon din Cyrena, scriitor citat frecvent de Aelianos, în *Historia Varia* III, 14, de pildă, și de Athenaios, *Deipnosophistai* 10, 442.

² Anaximenes, retor, nepotul lui Anaximenes din Lampsakos, care era, de asemenea, retor.

³ Dikaiarchos din Messina (sec. III î.e.n.), discipol al lui Aristotel, autor al lucrării *Viața Helladei* (Βίος 'Ελλάδος), un fel de istorie culturală a Greciei.

⁴ Archetimos din Syracuse, istoric necunoscut din altă parte.

⁵ Kypselos, tiran al Corintului, la finele secolului VII î.e.n.

⁶ Ephoros (sec. IV î.e.n.), primul autor grec al unei istorii universale.

⁷ Panionion, sanctuarul Confederației ioniene din Mycale, nu prea departe de Efes.

⁸ Lectura cea mai verosimilă a numelui este Maiandrios.

⁹ Vezi p. 72.

¹⁰ Întrucât Anaxagoras este contemporan cu Pericle nu poate fi inclus într-o listă de „înțelepți” din secolul VII î.e.n.

¹¹ Vezi nota 7 la Thales.

¹² *Tyche* (Soartă), aici personificarea greacă a hazardului. Este reprezentată cu cununa pe cap și cu cornul abundenței.

¹³ Text lacunar.

¹⁴ Referitor la aceste știri despre cei „șapte înțelepți”, Bruno Snell, *Zur Geschichte vom Gastmahl der Sieben Weisen, Thesaurismata*, Festschrift ... Ida Kapp, München, 1954.

LIRICI AI SECOLULUI VI

ALCAIOS

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Alcaios a fost o remarcabilă personalitate politică și literară de la sfârșitul sec. VII î.e.n. A luptat în primele rînduri ale aristocrației din insula Lesbos, locul său de naștere, împotriva tiraniei deținute de familia Kleanactizilor. Nevoit să se refugieze în nordul Lesbos-ului împreună cu un grup de prieteni, Alcaios continuă o luptă neîmpăcată împotriva tiraniei. Cu acest prilej a scris poemul din care redăm fragmente.

Fr. 1

Mă-nfioară vîntul. Volbura n-o-nțeleg
Din larg își urcă valul freamătul cerc
În jurul nostru. Prinsă-n spulber
Întunecata corabie aprig

Ne poartă. Hula frînge tăria-n noi.
Atinge unda poala catargului
Și pînza-ntreagă se despică
Larg clătinîndu-și în vînt fișia.

Slăbesc odgoanele
.
Zvîcnește marca greu pe punți și
Toată povara o zvîrlă-n valuri.

Așa se spune: nava izbită-n larg,
De-abia se-ndeamnă lupta s-o dea sub ploi;

Și-n zvon sălbatic de furtună,
 Stînci nevăzute-o strivesc și-o sfarmă.

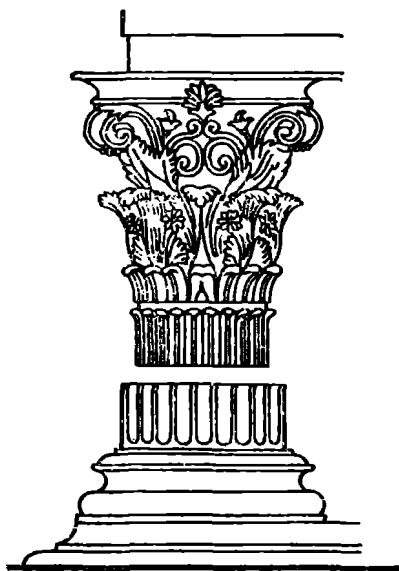
Se-ncheagă ceas de cumpănă printre noi...
 Dar eu, lăsiud, prietene, orice griji,
 Cu voi m-aș prinde să petrec și
 Iar aș sorbi un pahar cu Bykhis¹.

Fr. 30 Diehl
 (tracł. *Simina Noica*)

Fr. 2

Zeii nemuritori ne-au dat victoria²

Fr. 38 Diehl



Fr. 3

Marea sală de arme scapără în sclipirile aramei. În cinstea lui Ares toată încăperea este împodobită cu lucitoare coifuri de pe care unduiesc albe cozi de cai, podoaba capetelor de viteji. Cnemide de bronz, pline de luciri, apărători împotriva zborului năpraznic al săgeții se află priponite de jur-împrejur, în locuri ferite. Cuirase de in de curînd urzit, scuturi scobite alături de săbii din Chalkis sînt aruncate peste tot, amestecate la rînd cu tot felul de curele și tunici³. De îndată ce ne-am luat acest angajament nu ne este îngăduit să uităm pentru ce ne aflăm aici⁴.

*Fr. 54 Diehl**Fr. 4*

Acum, deoarece Myrsilos a murit, se cuvine să te îmbeți virtos...

*Fr. 39 Diehl**Fr. 5*

Așa cum se zice că Aristodamos a grăit o vorbă cu tîlc la Sparta, banii fac pe om și nici un sărac nu poate trece drept nobil și respectabil.

*Fr. 101 Diehl**Fr. 6*

O, Sărăcie, rău greu de îndurat și împotriva căruia nu poți lupta, tu, care împreună cu sora ta Necredința copleșești atîta omenire⁵

*Fr. 142 Diehl**Fr. 7*

Ce gînd, ce intenție, o patria mea, te-a năruit la pămînt pentru o atît de îndelungată vreme?

Fr. 35 Diehl, 1-2

Fr. 8

În război oamenii sînt zidul cetății⁶.

Fr. 35 Diehl, 10

Fr. 9

Într-un singur glas l-am ridicat pe Pittacos, cel de neam prost, să fie tiranul cetății lipsite de curaj și de noroc, slăvindu-l pe toate căile.

Fr. 87 Diehl

Fr. 10

El vă calcă spetele cu picioarele-i late, voi tăceți umili, ca unii care se află în fața unui mort de pe cealaltă lume. . . Dar nu așa cetățeni, așa nu mai merge. Ațîțați flacăra stinsă a birnei care fumegă, faceți ca lumina să țîșnească!⁷

Fr. 27 Diehl (= Ox. Pap. XI, 1360)

NOTE

¹ După o informație a lui Herakleides, *Alleg. Hom.* 5, se știe că acest poem este o alegorie privitoare la situația tulbură din Lesbos. Alegoria corăbiei bătute de vînturi și de valuri (statul, supus frământărilor interne) a fost folosită de poet și în alte creații ale sale. A fost imitată de poeți cunoscuți ai antichității, printre care și de Horațiu.

² Victoria partidei aristocratice din Lesbos împotriva lui Myrsilos, tiran aparținînd familiei Kleonactizilor.

³ Descrierea echipamentului de război este făcută în spirit epic, amintind de pasaje asemănătoare din epopeile homerice. Acest echipament nu este însă destinat luptătorului de rînd, ușor înarmat.

⁴ Aluzie la pregătirile pentru răscoală împotriva tiraniei din Lesbos.

⁵ Fragmentele 5 și 6 sînt expresia simțămîntelor unui om ruinat, care și-a pierdut prerogativele. Asemănarea cu poemele scrise de Theognis este izbitoare.

⁶ Aforism celebru, parafrizat de Sofocle (*Oedip Rege* 56–57) și de Tucidide (VII, 77, 7).

⁷ Flacăra răscoalei.

HYBRIAS

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Poet cretan (sec. VI î.e.n.). Despre existența acestui poet, posedăm o singură știre transmisă de Athenaios, *Deipnosophistae* XV, 50 (695). Era autor de Skolia, cîntece de banchet, mult cultivate în sec. VI î.e.n.

Mare îmi este bogăția, lancea și sabia,
Și frumosul meu scut, învelit în blană, care-mi apără pielea.
Prin acestea semăn, prin acestea secer, prin acestea
Sînt numit „stăpîn” de către cei înrobiți...
Ei însă nu îndrăznesc să aibă lance și sabie
Și frumos scut, învelit în blană, care îți apără pielea...
Toți cad înspăimîntați la pămînt, sub genunchiul meu.

THEOGNIS DIN MEGARA

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Originar din Megara Istmică (Istmul de Corint), Theognis, poet elegiac de mare renume, a atins vârsta maturității în deceniile de mijloc ale sec. VI î.e.n. Cîteva știri desprinse din propriile sale mărturii îl înfățișează ca participant activ la luptele civile din cetate. Manifestîndu-se ca un adversar fățiș al partidei locale, care lupta pentru instaurarea unui regim democratic, odată cu triumful acestei partide, depusă de bunurile sale, Theognis a fost nevoit să ia calea exilului.

Elegiile ce-i sînt atribuite circulau strînse și ordonate în două *Antologii* : *Gnomologia*, dedicată tînărului Kynos și *Paraineseis (Exhortații)*. În sec. IV î.e.n. însă, autorii care îi pomenesc numele, printre care și Platon, se referă la operă denumind-o numai *Elegii*. Cu timpul, numărul elegiilor autentice, așa-numita „carte a lui Kynos” a devenit necunoscută, datorită adaosurilor și interpolărilor. „Cartea lui Kynos” rămîne peste veacuri unul din cele mai reprezentative și mai tipice manuale de morală practică, conținînd sfaturi, sentențe și precepte, toate cu caracter general, dar în chip deliberat adresate tinerilor din aristocrația megariană. Ura împotriva adversarilor politici răbufnește în consecință adesea în versurile poetului.

Fr. 1*

Kyros, cetatea-i aceeași, doar oamenii-s alții. Pe vremuri
 Nu-ncumetau judecăți, legile nu le știau.
 Se-nfășurau în cojoace din piele de capră și hrana,
 Cît mai departe de-orăș, slobozi ca cerbii, și-o luau.
 Astăzi sînt ei cei de frunte, stăpîni și nemernici se-arată
 Toți cei de neam. Mai înduri, Kyros, tot răul să-l vezi?
 Unii pe alții se-nșală și joc își bat unii de alții,
 Nedeslușind pe cei răi, nici pe cei buni nu-i cunosc¹.

(v. 53—58)

Fr. 2

Nimeni nu este, Kyros, prin sine cauza folosului
 Și nici a onosului, căci de la zei ne vin amîndouă.
 Iar cel ce-ntreprinde ceva nu-i în stare să știe
 La ce anume sfîrșit, bun sau rău, va ajunge...
 Nimeni nu-și vede-mpîlnite ale sale dorințe:
 Căci neputința, hidoasa, de-a curmezișul se pune.
 Oameni fiind, întru nimic știutori, nutrim vane speranțe.
 Numai zeii îndeplinesc toate după cum le e voia.

(v. 133—142)

* Fragmentele notate prin asterisc sînt preluate din *Antologie lirică greacă*, traduceri de Simina Neica, București, Univers, 1970.

Fr. 3

Lipsa de măsură², Kynos, este cel mai mare rău
Pe care un zeu îl trimite acelui om sortit pieirii.

(v. 151—152)

Fr. 4*

Kynos, berbecii, măgarii ori caii, de rasă-i alegem;
Și-mperechiindu-i le dăm doar soiuri fără cusur.
Dar un bărbat de obirșie-aleasă se-ncumetă-adesea
Fiică din neamuri de rînd să-și ia soție, atunci
Cînd îi aduce avere. La fel și femeia îl caută,
Oricît ar fi el de rău, numai pe omul avut.
Preț au doar banii. Cel vrednic și-alege soția-ntră răi, iar
Răul o caută-ntră buni. Astfel se curmă-n averi
Neamul. Tu, Kynos, de-l vezi istovit, nu te prindă mirarea!
Doar laolaltă-n cetăți stau și cei buni și cei răi.

(v. 183—192)

Fr. 5

Nefericirea celor buni face astăzi fericirea celor răi,
Ce cîrmuiesc pe ceilalți prin legi scelerate.

(v. 289—290)

Fr. 6

Iubite Zeus, dă-mi voie să mă minunez³: tu domnești
peste toate, singur tu te bucuri de cinste și mare putere;
cunoști pînă în străfund ce gîndește și ce simte fiecare om.
O, rege, puterea ta de guvernare se întinde peste toate!
Și atunci cum se face, fiu al lui Kronos, că judecata ta
cutează să așeze în aceeași balanță a soartei oameni încărcăți
de crime alături de oameni drepti?⁴ Cugete hrănite cu
preceptele înțelepciunii⁵ alături de altele, ademenite de
mreața nedreptăților care-i prăvale pe oameni pe povîrnișul
excesului...

(v. 373—380)

Fr. 7

Nu te grăbi prea repede. O comportare potrivită se dovedește în orice înfăptuire omenească calea cea mai bună.

(v. 401 – 402)

*Fr. 8**

Binele cel mai de preț e să n-ajungă omul pe lume.

Soarele mult arzător nu-l vadă ochii nicicînd⁶.

Iar cel născut să coboare în clipă spre poarta din Hades

Somnul să-l prindă adînc, întroienit sub pămînt

(v. 425 – 427)

Fr. 9

Nicicînd un cap de rob nu poate sta drept⁷: stă mereu aplecat în jos, iar gîtul îi este încovoiat. Nici trandafirul nici zambila nu pot răsări dintr-o tulpină de spin...

(v. 535 – 537)

*Fr. 10**

O, sărăcie mîrșavă, de ce mi te prinzi grea, de umeri?

Trupul de ce mi-l sluțești? Gîndul încerci să mi-l pierzi.

Fără să vreau și cu sila mă-nveți o mulțime de rele⁸.

Eu doar hrăneam printre toți cugetul bun și ales.

(v. 649 – 652)

Fr. 11

Omul sărac dintr-o dată s-a-navușit, iar bogatul,

Doar într-o singură noapte a sărăcit. Cel cu minte

N-avu izbîndă, dar nechibzuitul și-a cîștigat, în schimb,

Faimă. Deși de neam prost, el parte a avut de cinstire.

(v. 662 – 666)

Fr. 12*

De-aş mai avea Simonide, averea mea de-odinioară.
 Nu m-aş simţi întristat, stînd lîngă cei înstăriţi.
 Oricît aş şti eu de multe, azi nu mă ia nimeni în seamă...
 În sărăcia mea, mut, totuşi mai bine-nţeleg
 Eu decît mulţi, cum ne-alungă, cu pînzele-albe lăsate,
 Negura nopţii pe toţi, din melianul hotar⁹.

(v. 667—672)

Fr. 13

Nu-i îngăduit muritorilor să se lupte cu nemuritorii,
 nici să le ceară socoteală; dreptul acesta nu aparţine
 nimănui.

(v. 686—687)

Fr. 14

Zeus, cel ce locuieşte în văzduh, măcar de-ar întinde
 mîna-i dreaptă asupra acestui oraş pentru a-l apăra,
 şi odată cu el şi ceilalţi zei preafericiţi. Fie
 Apollon să îndrepte rostirea şi firul celor ce gîndim.

(v. 757—760)

Fr. 15

Calcă în picioare poporul prost cu mintea găunoasă,
 loveşte-l cu vîrful ascuţit al lăncii, pune-i gîtul sub
 jugul greu... Căci nu vei găsi printre oamenii care se
 bucură de lumina soarelui popor mai dornic de a-şi afla
 stăpîn...

(v. 846—850)

Fr. 16*

Umblu pe drumul cel drept, nu mă-nclin nici de-o parte
 nici de-alta
 Doar se cuvine să-mi port gîndul spre bune tocmeli.

Patria — cetate bogată —, mă-ncumet s-o cîrmui. Dar n-aş
vrea
Nici să mă-ntorc spre popor, nici să-i ascult pe nedrepţi
(v. 945 — 948)

Fr. 17*

Nimeni pe lume, de-ndată ce glia se-aşterne şi-ţi surpă
Fiinţa adînc în Ereb, spre-al Proserpinei lăcaş.
Nu-şi mai desfată urechea în zvonuri de flaut ori de liră.
Nici nu-l mai poate-mbia Bacchus cu dulcele-i dar.
Eu, cumpănindu-le-acestea, cît timp mă mai poartă genun-
chii
Sprinteni, iar capul mi-e drept, vreau să mă bucur deplin.
(v. 973 — 978)

Fr. 18

O judecată înțeleaptă¹⁰, o, Kyrnos, este cel mai de seamă dar
făcut de zei oamenilor. Prin dreapta judecată omul ajunge
să cunoască limitele oricărui lucru¹¹. Ferice de cel ce o are
în spiritul lui¹².

(v. 1171 — 1176)

Fr. 19

Inteligenţa¹³ şi limbajul sînt bunuri. Aceste însușiri apar
însă la puțini oameni, şi anume la cei în stare să le folo-
sească pe-amîndouă așa cum se cuvine.

(v. 1185 — 1186)

Fragmente apocrife

Fr. 20

Slujitorul vestitelor Muze, dacă cunoaște miezul ascuns al
înțelepciunii, să nu-l păstreze, pizmaș, numai pentru sine¹⁴.

Dimpotrivă, unele lucruri să le caute, altele să le propovăduiască, altele să le înfăptuiască. Ce-i folosește să le știe de unul singur?

Fr. 21

Cît mă privește, mă cutremur văzind lipsa de răspundere și dezbinarea care macină populații de obârșie greacă. Tu însă, Phoebus, care ne ești favorabil, păzește-ne cetatea¹⁶...

¹ Aceste detalii sînt menite să pună în evidență deosebirile dintre un *agathos* (om de bine, aristocrat) și un *kakos* (un „necioplit”, om din popor), deosebiri de natură socio-politică pe care poetul se străduiește să le aducă permanent în prim-plan. Ura politică ce-l stăpînește îl împiedică să recunoască posibilitatea ca un „necioplit” să fie înzestrat cu sau să dobîndească deprinderi bune.

² *Hybris*. După cum reiese din aceste versuri, manifestările negative sînt determinate de voința zeilor pentru a-i împinge pe oameni la autodistrugere.

³ Adresare ironică și ireverențioasă, conținînd o nuanță de reproș. Cf. Homer, fr. 17.

⁴ Semnificația cuvîntului trebuie înțeleasă în sensul că „omul drept” (gr. *dikaioç*) este totodată și un „om de bine” (*agathos*).

⁵ În gr. *σωφροσύνη*, privilegiu acordat, după Theognis, numai aceloră din propria sa pătură socială, avînd posibilitatea de a primi o educație (*paideia*) adecvată rangului lor.

⁶ Versuri inspirate de un dicton popular care exprimă dorința de ne-ființare a celor nemulțumiți cu soarta lor, întocmai ca poetul.

⁷ Pe substratul unui proverb popular, Theognis brodează tema lui favorită: existența separă irevocabil pe sclavi și pe oamenii „de jos” (*ol kakoi*) de oamenii „liberi” care au avut parte de o educație „liberală”.

⁸ Versuri celebre în care poetul face o legătură directă între sărăcie și comportarea reprobabilă.

⁹ Metaforă împrumutată din vocabularul marinarilor: dincolo de insula Melos, spre mijlocul Mării Mediterane, navigația devenea mult mai primejdioasă.

¹⁰ În gr. γνώμη.

¹¹ În gr. πεπρατα παντός. Idee asemănătoare ca aceea exprimată de Protagoras în Fr. B¹1¹ Diels-Kranz.

¹² În gr. φρένες. Despre φρήν, vezi nota 26 la Homer.

¹³ Fragmentul are o deosebită importanță pentru stadiul preliminar apariției teoriilor despre semnificație, cum ar fi cele elaborate de Platon în *Cratylus* sau de unii filosofi stolci.

¹⁴ Cf. Hesiod, *Theogonia*, v. 94—103 despre rolul social al poetului.

¹⁵ Fragmentul, de mare importanță pentru observația ce-o conține, aparține unui poem care precede războaiele medice.

SOLON

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Dintr-o familie de origină ilustră dar puțin avută, Solon se naște la Atena în jurul anului 640. În tinerețe, se îndeletnicește cu negoțul. În acea vreme, aristocrația deține în Atena puterea politică, distribuie justiția; ea își păstrează intacte pământurile, în timp ce printre cei de condiție socială precară proprietățile funciare se fărâmițează. Ajuns arhonte în 594 î.e.n., Solon întreprinde o serie de reforme. El reorganizează sistemul cenzitar într-un sens mai echitabil. Înlocuiește Consiliul aristocratic al bătrînilor, cu un altul, avînd la bază o normă de componență mai democratică. Nu încurajează pe bogați dar evită să-i lovească; totodată tinde să amelioreze condiția celor nevoiași. Introduce *seisăhteia* (σεισάχθεια), literal „scuturarea poverii”, reformă prin care este abolit dreptul de zălog al creditorului asupra persoanei debitorului. Datoriile sînt anulate — sau, poate, doar reduse — iar reforma sa monetară favorizează și ea pe cei neînstăriți. Refuză tirania ce i se oferă în repetate rînduri și combatе însăși ideea de tiranie. Lucrează, fără a fi un egalitarist, la sporirea puterii și coeziunii economico-politice și morale a Cetății. Moare în prima jurnătate a sec. VI.

Poezia sa a fost pusă cu înflăcărare în slujba ideilor pentru care milita. A scris elegii, tetrametri trohaici și trimetri iambici. Plutarh a numit elegiile sale *Exhortații*. Imensul prestigiu de care s-a bucurat s-a înregistrat în legendă priu trecerea lui în rîndurile așa-numiților „șapte înțelepți”.

Fr. 1

Avuția ce-o dau zeii trainică rămîne de la
Vîrf și pîn'la temelie, pentru cel ce-a cîștigat-o.
Ce-i agonisit cu japca nu îți vine cum se cade
Cî la ale tale fapte fără lege se supune
Și în silă te urmează. Ci-ncurînd năpasta vine¹.
Mai întîi, nimica toată, dar la urmă crunt prăpăd.

(*Fr. 1 Diehl, v. 9--15*)

Fr. 2

Tot așa e și pedeapsa ce-o trimite Zeus: nu-ndată
Ceartă pentru orice, cum face omul iute la mînie;
Însă lui nimic nu-i scapă, ci la urmă se arată
Deslușit cine avut-a suflet întinat de rele.
Unu'și ia pedeapsa-ndată, altul, mai tîrziu, iar dacă
Unii scapă, fiindcă mîna soartei nu-i ajunge-ndată,
Răfuiala totuși vine, căci greșeala o plătesc
Cei nevinovați; sau fiii lor sau neamul de urmași².

(*Fr. 1 Diehl, v. 25--32*)

* Majoritatea fragmentelor lui Solon sînt redată în traducerea lui Ștefan Bezdechi. Traducerile aparținînd Siminei Noica sînt specificate separat.

Fr. 3

Unul e zilier și taie-un an întreg lemne-n pădurea
Deasă ; iară altu'și vede de încovoiatul plug ;
Unul își cîștigă traiul datorită iscusinții
Sale-n lucrările-Atenei și-a dibaciului Vulcan.

(Fr. 1 Diehl, v. 47—50)

Fr. 4

Dar de ce-a hotărît soarta
Nu te poate scăpa nimeni : nici profetul și nici jertfa.
Unii-s vraci, au meseria lui Paieon, ce știa multe
Leacuri³, însă nici aceștia nu pot face vreo ispravă.

(Fr. 1 Diehl, v. 55—58)

Fr. 5

De-o vrea Zeus și-or vrea zeii, fericiți, fără de moarte
Țara noastră n-o să piară de pe lume niciodată.
Căci deasupra ei își ține mîna ei ocrotitoare
Pallas cea îndurătoare, fiica Tatălui Puternic.
Însă cetățenii înșiși vor să prăpădească țara⁴,
Cit de mare-i, din dorința de cîștig, din nerozie...
Vor s-o ducă la pieire ocîrmuitorii ei
Mult vicleni, ce-și vor lua plata marelor nelegiuiri.
Ei nu știu să-și stăpînească lăcomia lor, păstrînd
Cumpătarea în mijlocul liniștitului belșug ;
Umblă tot după avere și cîștiguri fără lege,
Bogăție adunîndu-și prin nedreptele lor fapte.
Semeția este fiica-ndestulării fără margini.
Ei sfeterisesc și fură dintr-o parte și din alta
Nu păzesc orînduiala trainic-a Dreptății sfinte
Ce-n tăcere totul vede⁵, ce a fost și va să fie
Și cu timpul va să vină să plătească tuturor.

(Fr. 3 Diehl, 1—15)

Fr. 6

Boala fără leac⁶ se 'ntinde în cuprinsu-ntreg al țării
 Și-n curînd la al robiei jug amarnic o va pune,
 Trezind vrajba între frații de un sînge și războiul
 Ce a prăpădit atîtea suflete de mîndri tineri.
 Căci prin dușmănoase certuri, a noastră iubită cetate
 Pradă devine luptei civile, pe placul numai nedreptilor*.
 Iar în timp ce-astfel de rele bîntuiesc sărmană țară,
 Cei săraci pornesc în surghiun printre străini
 Și, vînduți ca sclavi, în lanțuri rușinoase își duc traiul,
 Îndurînd ale robiei oropsite silnicii⁷.

(*Fr. 3 Diehl, 16 – 25*)

Fr. 7

Al meu cuget mă indeamnă să-i învăț pe fiii Atenei
 Că o pravilă greșită⁸ e izvorul tuturor
 Relelor din statul nostru; că o pravilă cuminte⁹
 Rînduiește și-nfrățește toate și-n acelaș timp
 Pe nedrepti îi pune-n lanțuri, pe cei cruzi îi înblînzește,
 Pune capăt lăcomiei, pe semeți îi umilește
 Și usucă chiar în germen florile nelegiuirii,
 Îndreptează pricini strîmbe¹⁰, pe trufași îi domolește
 Înnăbușe răzvrătirea și împiedecă minia
 Cruntelor gîlcevi. Domnia ei aduce între oameni
 Înțelegerea cuminte și înțeleapta chibzuință¹¹.

(*Fr. 3 Diehl, 30 – 39*)

Fr. 8

Da, mi-aș dori și avere, dar strînsă cîstit și nu altfel.
 Vine pedeapsa oricum... chiar mai tîrziu. De ți-au dat
 Zeii temei de belșug, și averea se-așază statornic,
 Din temelii ți-o rostuiesc, pînă la culme, tot ei.
 Dar, cînd își strînge avere un om printr-o faptă nedreaptă,

* Ne-am îndepărtat, aici, de versiunea Bezdechi.

Grele năpaste-o-nsoțesc. Pîlpîie-abia la-nceput
 Răul, dar crește în urmă și spulberă-n cale ca focul.
 Nu dăinuiește mult timp fapta nemernică. Doar
 Zeus veghează și capăt le pune la toate. Întocmai
 Primăvăromaticul viut norii-i destramă pe cer,
 Zbuciumul undei clătindu-l adînc, pînă-n fundul de mare;
 Saltă apoi pe cîmpii, sîcitură lanuri de grîn,
 Și se ridică din nou spre creștetul bolții, la zei
 Cei cu lăcaș în țării. Iarăși s-adună seninul...
 Prinde să fulgere soare puternic prin rodnică glie.
 Nu mai rămîne pe cer nici o fărîmă de nor¹².

Fr. 1 Diehl, 5—24
 (trad. Simina Noica)

Fr. 9

Oamenii buni sînt adesea săraci, iar mișei au parte
 Tot de averi. Numai eu, firea nu pot să mi-o schimb.
 Niciodată nu mi-am dorit bogății, ci am dat preferință
 virtuții.
 Ea mă-nsoțește mereu, chiar dacă-averile trec.

Fr. 4 Diehl, 9—12
 (trad. Simina Noica)

Fr. 10

N-aș fi-ndrăznit să iau cîrma puterii și-averile-i multe
 Dîndu-i Atenei tiran — fie și-o singură zi¹³,
 Vrednic s-ajung jupuit aș fi fost și tot neamul să-mi piară.
 ... Dacă mi-am cruțat pămîntul
 Patriei, iar tirania n-am sădit-o printre voi,
 De mi-am stăvilit puterea și-am păstrat o faimă-bună,
 Nu mă prinde-acun sfiala: fapta mea își are rostul
 Mult deasupra celorlalți.

Fr. 23 Diehl, 5—11
 (trad. Simina Noica)

Fr. 11

Dat-am la popor atîtea drepturi cîte să-i ajungă
 Neştirbindu-i a sa cinste, nici poftind-o pentru mine.
 Celor ce aveau puterea — pizmuiţi pentru avere —
 Nu le-ngăduii să aibă nici un lucru pe nedrept.
 Între cele două taberi stat-am ca un scut puternic
 Nelăsînd-o pe nici una să învingă pe nedrept¹⁴.

Fr. 5 Diehl, v. 1—6

Fr. 12

Dac-aţi ajuns aşa rău din pricina greşelilor voastre
 Nu-nvinuiţi pe zei. Voi doar sînteţi vinovaţi;
 Voi aţi cerut pe tirani¹⁵ şi le-aţi dat şi oaste de pază
 Şi de aceea aveţi parte de-un jug aşa greu.

Fr. 8 Diehl, v. 1—4

Fr. 13

Cum ne aduce iurtună şi grindină norul năpraznic,
 Iar dintr-un fulger de foc se naşte tunetul surd,
 Astfel un om prea puternic aduce pieirea cetăţii,
 Iar poporul nerod cade sub jug. Pe tiran
 Pe nesimţite de-l laşi să se-nalţe, e greu mai pe urmă
 Să-l stăpîneşti¹⁶.

Fr. 10 Diehl

Fr. 14

Nimenea nu-l fericit. Nefericirea, se ştie,
 Îi paşte însă pe toţi, de soare ce-s luminaţi.

Fr. 15 Diehl

Fr. 15

În faţa timpului stăpîn pe judecăţi,
 Umbrita glie, maica zeilor din cer,

Aş vrea să-mi stea drept mărturie : spună ea,
 Hotarele-nfipte adînc cum i le-am smuls
 Ca să-i aduc iar libertatea din trecut.
 Atenei, cea de zei clădită, i-am întors
 Mulţimea sclavilor vînduţi (unii pe drept,
 Dar alţii fără vreun temei) şi pe toţi cei
 Care-au pornit-o sub poveri de datorii
 În lung cutreier şi au uitat graiul străbun.
 Pe alţii, robi chiar pe pămîntul ţării lor
 Şi-ncovoiaţi sub rosturi grele de stăpîn,
 I-am slobozit. Şi-am stăruit din răsputeri
 Dreptatea forţei s-o-nsoţesc, îndeplinind
 Întocmai ce-am făgăduit ; am potrivit
 Legi pe măsura tuturor, iar cînd le-am scris,
 Şi pe puternici i-am cuprins şi pe mărunţi.

Fr. 24 Diehl, 1—20
 (trad. *Simina Noica*)

Fr. 16

Dădui legi drepte deopotrivă şi la cei
 De sus şi cei de jos, precum se cuvenea.
 Un altu-n locul meu, mai lacom şi viclean
 Dac-ar fi luat în mînă cîrma statului,
 Nu stăpînea mulţimea, ci o tulbura.

Fr. 24 Diehl, v. 17—22

Fr. 17

Pe plac dacă-aş fi vrut duşmanilor să fac
 Sau dimpotrivă, tot ce alţii pretindeau,
 Cetatea voastră văduvită ar fi fost
 De-a tinerimii floare. Iată dar pentru ce
 Ținui pe toţi în friu, cum am putut şi eu
 Şi mă-nvîrtii ca lupul hăituit de cîini.

Fr. 38 Diehl

¹ Cf. Hesiod, *Munci și Zile* 320 și urm.; Theognis, 146.

² Cf. Hesiod, *Munci și Zile* 267 și urm.; Theognis, 203 și urm.

Ideea pedepsei hărăzită urmașilor, mai cruntă decât cea care lovește pe vinovat, a fost dezvoltată și de Horațiu în *Ode* I, 28, 30 și urm.

³ Personaj din epopeele homerice. Vezi *Iliada* V, 402 și *Odiseea* III, 230 și urm. Paieon trecea drept un vraci foarte iscusit. Într-un fragment atribuit lui Hesiod (Rzach, 194), este caracterizat drept „știutor al tuturor leacurilor”.

⁴ Acest fragment intitulat de exegeți *Eunomia* nu mai condiționează bunul mers al cetății de Σ vrerea zeilor, ci de comportamentul cetățenilor. „Nesațietatea” (*kòros*), în procesul îmbogățirii este contrară „bunei rânduiei în cetate” (*Eunomia*), aducând numai zavistie (*stàsis*) și tulburare (*dysnomia*). Cf. W. Jaeger, *Paideia*², vol. I, Berlin, W. de Gruyter, 1947, p. 187—205.

⁵ Pasajul constituie o parafrază a versurilor hesiodice din *Munci și Zile* 249—256. Cf. Fr. Solmsen, *Hesiod and Aeschylus*, Ithaca-New-York, 1969, p. 107 și urm. despre moștenirea hesiodică în elegia soloniană.

⁶ În Σ gr. $\epsilon\lambda\alpha\omicron\varsigma \epsilon\pi\upsilon\chi\tau\omicron\nu$, „plaga fără leac”. „cangrena”, adică luptele civile provocate de inechitate socială și nemiloasă stoarcere a oamenilor.

⁷ Despre situația intolerabilă creată în Attica în urma numărului mare de datornici vinduți ca robi, vezi Aristotel, *Constituția ateniână* I — V.

⁸ Termenul grec $\Delta\upsilon\sigma\nu\omicron\mu\iota\alpha$, personificare de abstracție la Hesiod, unde *Dysnomia* este considerată fiica Vrajbei (Σ “ $\epsilon\pi\iota\varsigma$), *Theog.* 230, înseamnă, de fapt, „așezare strîmbă a orînduirii în stat”.

⁹ Termenul grec: Εὐνοία. La Hesiod, *Theog.* 912 și urm., fiica lui Zeus și a Mnemosynei, alături de Dike (Dreptatea) și Eirene (Pacea). Termenul a intrat în vocabularul politic al vechilor greci și este adesea folosit de poeți. Întreg acest pasaj solonian este de inspirație homerică. Vezi *Odiseea*, 487.

¹⁰ Imagine folosită și de Pindar în *Pyth.* IV, 153.

¹¹ Cf. Theognis 78.

¹² Fragment din elegia închinată Muzelor, poem care trece drept o mărturie autobiografică. Partea începînd de la „primăvăratul vînt” etc. și pînă la sfîrșit este considerată drept o metaforă cu sens politic. Forța mișcării populare „mătură” odioasa tiranie, întocmai cum vîntul destramă norii negri, dezvăluind cerul albastru.

¹³ Pentru a înțelege acest fragment este necesar să se facă apel la unele lămuriri date de Plutarh (*Solon* 14, 8). Cu prilejul unei conversații cu prietenii săi — relatează Plutarh —, Solon a expus vederile sale asupra tiraniei, căreia i-a opus avantajele unui regim politic bazat pe legi scrise (νομοθεσία). Această legislație el înțelegea să nu fie redactată în folosul nici uneia din categoriile sociale care se înfruntau în Attica, ci în folosul tuturor, pentru binele general (τὸ ἀπικρον), așa încît să se pună capăt luptelor interne.

¹⁴ Acest fragment cunoscut datorită lui Aristotel (*Constituția ateni- enilor* XXI, 1) și lui Plutarh, *Solon* XVIII, 5 are o importanță covârșitoare pentru înțelegerea concepției politice care stă la baza arbitrajului solonian.

¹⁵ Poemul a fost scris cu prilejul venirii la putere a lui Peisistratos. Plutarh, *Solon* XXX; Diodor IX, 20, 3; Diog. Laërt. I, 51 și urm.

¹⁶ Plutarh, *Solon* III, 6; Diodor, *ibidem*. Imaginea furtunii pentru seranificarea tulburărilor interne aduse de tiranie este curentă în vechea literatură greacă.

PHOKYLIDES

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Poet elegiac contemporan cu Theognis. Era originar din Milet. Nu avem nici un amănunt despre biografia sa iar fragmentele rămase din operă sînt puține. Prin conținut, versurile lui Phokylides se apropie de cele ale lui Theognis deoarece poetul era preocupat în primul rînd de probleme etice. Ca formă, poemele sale sînt extrem de scurte, alcătuite uneori dintr-un singur distih, așa ca să poată fi memorate sub formă de maxime.

Fr. 1

E vreun folos în obîrșia de viță? La ce ți-ar ajunge
Dacă n-ai ști să sporești harul și-n vorbă, și-n sfat?

Fr. 3 Diehl

Fr. 2

Cît de mărunță și chiar cățărata pe stînci, o cetate
Bine-ntocmită întrece-un oraș vlăguit ca Ninive...

Fr. 4 Diehl

Fr. 3

Dacă rîvnești avuții, ia seama ogorului rodnic:
Doar în ogor vei găsi corn de belșug revărsat.

Fr. 7 Diehl

Fr. 4

Cele mai multe-avuții hărăzite sînt celor de mijloc
Eu în cetate aș vrea locul de mijloc să-l țin¹.

Fr. 12 Diehl
(traduceri de *Simina Noica*)

NOTĂ

¹ Vezi fr. 2 Archilochos și concepția care stă la baza doctrinei etice prezentă în *Politica* și în operele de etică ale lui Aristotel.

STESICHOROS

NOTĂ INTRODUCȚIVĂ

Originar din Sicilia (sec. VI î.e.n.), poetul, cunoscut sub porecla de *Stesichoros* (conducător de coruri), este considerat unul din cei mai mari compozitori de coruri cu subiecte epice, inspirate din poezia ciclică. Puținele și neînsemnate fragmente rămase de la cel comparat cu Homer pentru forța sa de expresie, ne fac să-l întrezărim doar ca o mare umbră. Fragmentul pe care-l redăm actualizează același mit al drumului parcurs de soare în cupa de aur, întâlnit și în creația lui Mimnermos :

Fr. 1

Helios, vlăstar din Hyperion, pătrunse în cupa-i de aur,
Oceanul pornea să-l despice
Spre-adîncul de beznă al nopții, cea sfîntă,
Maica să-și vadă, feciorii—dragii feciori—și soția.
Dar el, se-afundă către miez de pădure, fiul lui Zeus ;
Tot pe sub umbră de dafin pasu-și purta¹.

Fr. 6 Diehl
(trad. *Simina Noica*)

Fr. 2

PLATON, *Phaidros* 243 A—B. Poetul Stesichoros spune că, lipsit de vedere pentru că a vorbit de rău pe Elena, el n-a rămas ca orbul Homer, neștiutor asupra cauzei nenorocirii. Ci, inspirat de Muze, și-a dat seama de ea și s-a grăbit să

scrie următoarele versuri: „Nu, spusele mele n-au fost adevărate! Nu, tu nu te-ai urcat niciodată pe minunata punte a corăbiei! Nu, niciodată nu te-ai dus tu la Troia!” Drept care, după ce a compus poemul numit *Palinodia*², și-a recăpătat imediat vederea.

NOTE

¹ Fragmentul aparține unui poem epic intitulat *Geryoneis*, în care se povestea călătoria lui Herakles spre vestul îndepărtat, pornind din Etiopia. Călătoria o face în cupa soarelui, care străbate cerul de la răsărit spre apus. La sfârșitul călătoriei, Herakles părăsește cupa care revine în zorii zilei în Etiopia, după ce traversează oceanul și călătorește prin „bezna nopții” în sens invers, de la apus spre răsărit. Vezi și Mimnermos, fr. 10 Diehl.

² Cîntec de revenire, retractare.

EPICHARMOS

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Născut în insula Cos, în a doua jumătate a sec. VI (c. 540) Epicharmos a fost adus de mic copil în Sicilia, atunci când tiranul Cadmos a înființat colonia Megara, denumită „Hyblea”, pentru a se deosebi de Megara din vecinătatea Corintului. De aici s-a strămutat la Syracuse unde s-a bucurat de multă prețuire din partea tiranilor Gelon și Hieron. După o informație culeasă de autorul biografiei din *Lexiconul Suda*, spre anul 486 î.e.n. era deja un poet comic foarte apreciat.

Activitatea literară a lui Epicharmos s-a desfășurat pe două planuri: ca poet comic, contribuind substanțial la înfățișarea comediei vechi în forma pe care i-o cunoaștem în sec. V; ca gânditor atașat într-o anumită măsură școlii pythagorice.

Diogenes Laërtios (III, 9—17; VIII, 78), urmînd izvoare siciliene, indeosebi scrierile unui anume Alkimos, despre Epicharmos, susține că acesta ar fi compus și *Comentarii* filosofice, privitoare la științele naturii, științele morale și medicină. Dar această părere nu are șanse de a fi veridică.

Versurile atribuite lui Epicharmos sînt, adesea, teze filosofice versificate aparținînd unora din contemporanii săi, pythagorici, elicați sau adepți ai școlii heraclitice.

Epicharmos a murit foarte bătrîn, spre 460 î.e.n. venerat de întreaga Syracuse.

A) VIAȚA ȘI SCRIERILE

3. DIOG. LAËRT. VIII, 78: Epicharmos din Cos, fiul lui Helothales, a audiat și el prelegerile lui Pythagoras. După cum singur mărturisește în scrierile lui, la vârsta de trei luni a fost adus la Megara siciliană și de aici la Syracusa. Pe statuia lui se află scrisă următoarea epigramă:

Între stele-i ca focul soarele care străluce

Marea-i de necuprins față de-al apelor rest.

Astfel și eu, Epicharmos, cu mult întrec în cumințenie

Încununatul ce-am fost, de Syracusa cinstit*.

A lăsat *Comentarii*¹ în care dezbate probleme despre științele naturii, etică, medicină. În majoritatea acestor *Comentarii* a inserat pasaje versificate, prin care arată limpede că aceste scrieri îi aparțin. A murit la vârsta de 90 de ani.

4. IAMBlichOS, V.P. 266: Din numărul discipolilor externi² făcea parte și Epicharmos. El nu aparținea tagmei inițiaților. Sosit la Syracusa, din cauza regimului tiranic al lui Hieron³, s-a abținut să se ocupe fățiș cu probleme de filosofie dar a versificat preceptele inițiaților, răspîndind

* Traducerea a fost preluată din volumul *DIOGENES LAËRTIOS, Despre viețile și doctrinele filosofilor*, traducere de C. I. Balmuş, EA, 1963, p. 416.

învățăturile lui Pythagoras într-ascuns, odată cu gluma...⁴.

166. Cei care fac unele mențiuni despre physiologi prețuiesc înaintea tuturor pe Empedocles și pe Parmenides din Elea, iar cei care doresc să consemneze în scris ceva sentențe despre viață, prețuiesc cu precădere preceptele lui Epicharmos. Și aproape toți filosofii și le însușesc⁵.

8. IAMBLICHOS, *V.P.* 241: Metrodoros, (fratele) lui Thyrsos, care a raportat cele mai multe din învățăturile tatălui său, Epicharmos, și din învățăturile lui [Pythagoras] referitoare la medicină, în explicațiile ce le dă despre cuvântările adresate de tată către fratele lui spune că Epicharmos, și înainte de acesta Pythagoras, socoteau dialectul doric drept cel mai nobil dintre toate.

B) FRAGMENTE

(Selecție după Kaibel CGF I 91—147)

Din scrierile lui Alkimos către Amyntas, I—IV
(Autenticitate nesigură, îndeosebi la *Fr.* 3.)

1—3. DIOG. LAËRT. III, 9—14 (9). „[Platon] a folosit din plin scrierile poetului comic Epicharmos, redactînd în alt fel majoritatea preluărilor, după cite afirmă Alkimos în cărțile închinat lui Amyntas⁶, patru la număr. În această lucrare, chiar în cartea I, afirmă următoarele: „După cît se pare și Platon preia multe de la Epicharmos⁷. Dar acest lucru trebuie judecat cu atenție. Platon declară că ceea ce poate fi perceput nu este niciodată durabil nici ca înfățișare, nici cantitativ, ci întruna curge și se preschimbă. (10) ca și cînd cineva ar suprima posibilitatea numărătorii, lucrurile nemaifiind aceleași ca mai înainte, nici ca esență, nici cantitativ, nici calitativ; cele ce sînt perceptibile sînt supuse unui proces de eternă devenire; existență în sine nu au avut niciodată. Ceea ce însă este doar gîndit, din așa ceva nimic nu se naște și nimic nu se adaugă. Aceasta este

natura lucrurilor veșnice care este hărăzită să fie asemenea și identică cu sine însăși. Într-adevăr, Epicharmos a spus limpede despre cele ce percepem prin simțuri și despre cele ce gândim următoarele :

1. (170 a K)

— „Zeii au existat dintotdeauna și niciodată n-au fost lipsă. Cele ce se petrec aici, sub ochii noștri, sînt mereu aceleași fenomene, efecte ale unora și acelorași cauze”.

— „Dar se spune că Chaosul a existat înainte de zei”.

— „Cum așa? Ceea ce este element primordial nu e cu puțință să provină din alt element”.

— „Atunci oare n-a existat nimic primordial?”

— „Sigur că nu, și nici secundar, cel puțin din elementele despre care noi discutăm acum, ci acestea fost-au dintotdeauna”.

2. (170 b)

— „Dacă cineva, să zicem, ar dori să adauge o unitate^a la un număr par, dacă vrei, și la un număr impar, sau să înlăture o unitate din cele existente — crezi oare că numărul rămîne același?”

— „Cîtuși de puțin”.

— „Și nici dacă cineva ar vrea ca la o măsură de un cot să adauge o altă măsură sau să taie ceva din măsura anterioară n-ar fi cu puțință ca măsura să rămînă aceeași?”

— „Nicism”.

— „Așadar, ia acum în considerare și oamenii; unul se dezvoltă, altul piere treptat; toți sînt tot timpul în perpetuă schimbare. Ceea ce se schimbă conform legilor naturii și nu rămîne în aceeași stare poate deveni altceva față de ceea ce-a fost mai înainte vreme. Și tu, și eu, fost-am ieri alții și acum am devenit alții, și iarăși fi-vom alții, și nu unii și aceeași, după cum e Logos-ul <firii>^b.

(Cf. PLUT., *D. comm. not.* 44, p. 1083 A: așadar, problema despre dezvoltare este veche; a fost ridicată, după cum mărturisește Chrysippos, și de Epicharmos. *D. sera num. vind.* 15, p. 559 A; aceleași lucruri sînt acceptate, pe cît se pare, și de discipolii lui Epicharmos din cercul cărora sofiștii au preluat și au dezvoltat problema; cel ce a con-

tractat odinioară o datorie, acum, devenit altul, nu mai este datornic; cel invitat ieri la un ospăț astăzi merge neinvitat, căci este alt om. ANON. la PLATON. *Theaet.* 71,26 (după 22, B, 126 b): și a întocmit această comedie despre argumentele aduse de cel reclamat care nega că este unul și același om, pentru că unele fapte se petrecuseră mai înainte vreme iar altele au fost date uitării. Căci reclamantul, e adevărat, l-a lovit și l-a dat în judecată, pentru ca iarăși, tot el să spună că unul este cel care a lovit și altul cel care a făcut trimiterea în judecată. (13) Prin urmare, Epicharmos vorbește astfel despre Bine și despre idei:

3. (171) 14

— „Oare muzica de flaut este un lucru?” — „Da, desigur”. — „Oare și omul este un lucru?” — „Fără îndoială”. — „Omul așadar este muzică de flaut?” — „Nicidecum”. — „Hai atunci să vedem ce înseamnă un flautist. Cine crezi tu că este?”

Un om, nu-i așa?” — „Chiar așa”. — „Atunci nu crezi cumva că și Binele are același statut? Binele este un lucru în sine. Oricine a ajuns să-l cunoască, după ce l-a învățat, de aici încolo devine un om bun. Întocmai cum este flautist cel ce a învățat să cînte la flaut, dansator cel ce-a învățat arta dansului și împletitor de coșuri cel ce cunoaște împletirea coșurilor — sau indiferent ce altceva vrei, asemenea acestor îndeletniciri — executantul nu se poate confunda cu meșteșugul însuși, ci rămîne meșteșugar”.

Gnomologia lui Axiopistos

În Colecție s-a mai păstrat cîte ceva în original. 8 (239). STOBAIOS IV, 31, 30 (*Florilegium*), a lui Menandros (537 Kock) Cf. B 53.

„Epicharmos susține că zeii există sub formă de vînt, apă, pămînt, soare, foc, astre; eu însă, după cîte cred, de folos pentru noi sînt zeii care înseamnă banii de argint și de aur”.

9 (245). [PLUTARH], *Cons. ad. Apoll.*, 15, p. 110 A (cf. B 48)

Se unește și se desface și se întoarce de acolo de unde a plecat, pământ la pământ, suflarea se ridică în sus;

Ce e dificil în acestea? Absolut nimic.

10 (246). CLEMENT, *Stromat.* IV, 45 p. 584 P.

Natura omenească ce înseamnă? Niște burdufuri umflate.

11 (247). SEXTUS, *Adv. math.* I, 273 (cf. CIC., *Tusc.* I, 8, 15)

A muri, <să n-am parte>, a fi mort, mi-e tot una.

12 (249). PLUTARH, *De fort. Al.* II, 3, p. 336 B (cf. 21 B 24)

Mintea vede și mintea aude. Celelalte sînt surde și oarbe.

13 (250). POLYB. XVIII, 40. 4

Fii temperat și adu-ți aminte să nu te arăți credul; acestea sînt articulațiile spiritului.

14 (251). ARISTOTEL, *Metaph.* M, 9, 1086 a 16: după Epicharmos este greu să tragi concluzii valabile din premise fals puse: „abia fost-a ceva rostit și pe moment lasă impresia că n-a fost bine spus”.

33 (284). STOB., *Flor.* (III), 29, 54 H.

Exercițiul, prietenii, dăruiește mai mult decît o natură inzeestrată.

36 (287). XENOFON, *Memorab.* II, 1. 20. Pînă și Epicharmos în acest pasaj recunoaște:

„Zeii ne vînd toate bunurile în schimbul străduințelor noastre”.

43 (282). STOB., *Flor.* II, 20, 9 H La suprafață nu lăsa să se ridice mînia, ci rațiunea.

Epicharmos al lui Ennius

(Din colecția lui Axiopistos)

48 (5). PRISC. I, 341 H (*mentis* = *mens*)
— ∪ — ∪ terra corpus, at *mentis*¹⁰ ignis est
(pământul este un corp iar mintea este foc).

49 (3). VARRO, *De re rustica* I, 4, 1. elementele primordiale ale acesteia [adică ale agriculturii] sînt aceleași pe care Ennius le atribuie lumii: apa, pământul, sufletul și soarele.

50 (6, 52). — *De lingua lat.*, v. 59 : așa vorbește Epicharmos despre mintea omenească. El spune :
„Acest foc este rupt din soare”.

50 a (6, 53). Același, despre soare :

„Acesta <soarele> este în întregime spirit”¹¹ după cum am arătat mai înainte, tot așa cum umorile reci aparțin pământului. 60 Din unirea cărora cerul și pământul au dat naștere la tot ceea ce există, deoarece natura, datorită lor :

51 (2). „Amestecă căldura cu frigul și uscăciunea cu umiditatea”.

52 (4, 48, 49). — 64 I se spune mama Roditoare pentru că pământul este mama. „Pământul a zămislit toate speciile care-i populează ogoarele și tot el le înghite apoi în sinul lui ... el <este acela> care dă mîncarea”, după cum spune Ennius. Pământul, „pentru că poartă roade, se numește Ceres”¹², termen învechit, căci acum C este distinct de C. 65 Aceiași zei, Iupiter și Iunona, sînt echivalenți cu Cerul și Pământul, după cum spune și Ennius :

53 (7). „Acesta este Iupiter la care mă refer, pe care grecii îl numesc văzduh ; el este vînt și nori, apoi ploaie, iar după ploaie se face frig, urmat de vînt și iarăși văzduh. Din această cauză sînt Iupiter toate cîte îi le spun, deoarece el ajută¹³ <prin binefacerile sale> muritorii și orașele și fiarele”.

54 (8). — 68 de aici Epicharmos al lui Ennius : numește [luna] și Proserpina, deoarece ea obișnuiește să se afle sub pământ. Este numită Proserpina, fiindcă întocmai unui șarpe se mișcă pe distanțe mari¹⁴, când spre dreapta când spre stînga.

Canonul lui Axiopistos

Apocrif

55 (289). TERTULL., *De anima* 46 (377, 8 Wiss). dealtfel, Epicharmos, dintre toate formele de divinație pune cel mai mare preț pe vise, împreună cu atenianul Philochorus. 47. mai departe, pentru că nu poți visa după bunul plac (căci și E. gîndește așa), în ce chip oare se va contura cauza fiecărui vis în parte? Pentru binecunoscute îndepliniri de vise, [mai înainte 377, 3] îi citează pe : Artemon, Antiphon, Strabon, Philochorus, Epicharmos etc.

Constituția lui Chrysogonus

Apocrif

56 (255). CLEM., *Stromat.* V. 119 p. 719 P. Poetul comic E. spune undeva în lucrarea sa *Constituțiile*, în mod clar, așa despre rațiune :

„Pentru oameni viața cere imperios calcul și număr.

Trăim prin număr și calcul, acestea sînt cheazășia vieții pentru muritori”.

57 (256, 257). apoi, nemijlocit, adaugă :

„Rațiunea guvernează oamenii după cum se cuvine și îi menține în viață. Omul își face socotelile lui dar există și o rațiune divină ; puterea de judecată a omului s-a ivit din rațiunea divină și procură fiecăruia mijloace ca să-și întrețină viața și să-și procure hrana. Rațiunea divină îi însoțește pe oameni în toate cele ce întreprind, deținînd

singură puterea de a-i învăța ce anume este util de făcut. Căci nu omul descoperit-a vreun meșteșug oarecare, ci divinitatea a dăruit totul”.

Epigramă

Apocrif. Cf. B 9 48

64 (296). Schol. BT la *Iliada* XXII, 414; există și o epigramă atribuită lui Epicharmos:

„Sînt un cadavru. Cadavrul este gunoi, pămîntul este gunoi. Dacă însă pămîntul este o divinitate, atunci nici eu nu sînt un cadavru, ci o divinitate.”

¹ Ἰπποκρίματα, după moda *Comentariilor* pythagorice. Nu a rămas aici o mărturie a existenței acestor *Comentarii* atribuite lui Epicharmos.

² Ai lui Pythagoras.

³ Instituită în jurul anilor 480—478 î.e.n., tirania lui Hieron, fratele și succesorul lui Gelon, s-a consolidat după strălucita victorie obținută într-o bătălie navală la Cumae (474) împotriva etruscilor.

⁴ Adică pe calea dramelor comice.

⁵ Cf. *Scholia graeca in Aristoph.* Prol. § III (Didot); Cicero, *Tusc.* I, 8: „Sed tu mihi nideris Epicharini, acuti nec insulsi hominis ut Siculi, sententiam sequi”.

⁶ Personaj necunoscut.

⁷ Ceea ce urmează reprezintă o teză tendențioasă a unui comentator, compatriot cu Epicharmos.

⁸ În textul grec, „o pietricică”, unitate de numărătoare.

⁹ Dialog care parafrazează doctrina lui Heraclit.

¹⁰ Formă neobișnuită de nominativ, decl. III. În loc de *mens*, -ntis: *mentis*, *mentis*.

¹¹ În latinește: *mentis*.

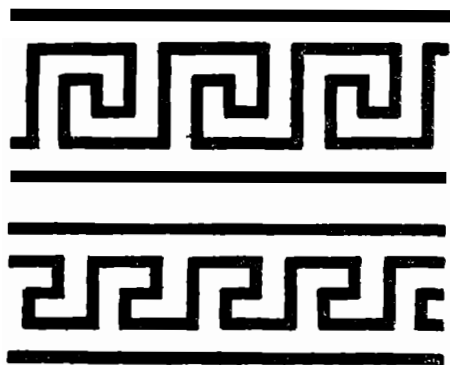
¹² Joc de cuvinte în limba latină: *gerens* == purtând, *Ceres*, cu opoziția g.c.

¹³ Tot un joc de cuvinte: *Iupiter*, *iuvat* (ajută).

¹⁴ Etimologie bazată pe înțelesul verbului latin *serpo*, -ere (gr. ἔρπω) care înseamnă „a se târi”.

SECȚIUNEA A II-A

FIZICALISMUL INIȚIATORILOR



CUPRINS

MAIES

Notă introductivă	147
Texte	149
A) Viața și învățătura	149
B) Fragmente	163
Note	165

MAXIMANDROS

Notă introductivă	168
Texte	169
A) Viața și învățătura	169
B) Fragmente	181
C) Îndoielnice	182
Note	183

MAXIMENES

Notă introductivă	184
Texte	185
A) Viața și învățătura	185
B) Fragmente	191
C) Falsificări	192
Note	193

MAMERCOS

Notă introductivă	194
Texte	194

HIPPON DIN SAMOS

Notă introductivă	195
Texte	196
A) Viața și învățătura	196
B) Fragmente	201
Apocrife	202
Note	202

IDAIOS DIN HIMERA

Notă introductivă	203
Texte	203

DIOGENES DIN APOL-LONIA

Notă introductivă	205
Texte	206
A) Viața și învățătura	206
B) Fragmente	211
C) Imitație	214
Note	215

THALES

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Personalitate cu multiple însușiri, gânditor de elită, Thales din Milet (sec. VI î.e.n.) a fost trecut adesea în fruntea listei celor „șapte înțelepți” (vezi p. 98 sqq.). Originea lui este legată de aceea a unui neam carian sau a unui neam fenician, deși numele mamei, Kleobulina, este indubitabil grec. Ca om politic a dat compatrioților săi sfaturi înțelepte. Între altele, a emis ideea creerii unei confederații ionice, pentru a întări puterea orașelor grecești din Ionia în fața invaziei persilor. Preocupările sale de ordin științific, dublate de aplicarea în practică a cunoștințelor sale, ne îndreptățesc să-l considerăm un constructor priceput [B 6], iar în materie de matematică și astronomie, un gânditor de prim ordin (vezi B 3 și B 6).

Călătoriile pe care le-a făcut în Lydia, la Sardes și în Egipt i-au înlesnit contacte cu vechea știință babiloniană și cu preoții din Egipt, deținători ai unei prețioase tradiții de ordin științific. În Egipt s-a arătat interesat de fenomenul creșterii Nilului și a lucrat efectiv la perfecționarea măsurătorilor. Noțiunile de astronomie pe care le posedă, îmbogățite în cursul acestor călătorii, vor fi ajutat efectiv navigația contemporană.

Dacă a publicat sau nu lucrările sale, nu este sigur (vezi totuși Heraclit, B 38). Concepția sa asupra alcătuirii lumii materiale este influențată de teoriile cosmogonice orientale, în care apa era considerată drept element primordial. Imaginea pământului plutind pe apă are anumită contingență cu aceea a unei ape primordiale *Nun* (Egipt), despărțită în două. Aristotel, *Metafizica* I, 3, 983 c 20, deși nu cunoștea nimic scris de Thales, acordă aprecieri elogioase filosofului pe care-l consideră drept unul din promotorii filosofiei naturii.

A) VIAȚA ȘI ÎNVĂȚĂTURA

1. DIOG. LAËRT. I, 22—44 (22) Avea, așadar Thales, după cum spun Herodot [I 170], Duris¹ [FGrHist. 76, F, 74, II, 155] și Democrit [68, B, 115 a] de tată pe Examyas² și de mamă pe Kleobulina din neamul Thelizilor, care sînt fenicieni³ de viță nobilă, coborîtori din Cadmos⁴ și Agenor⁵. Așa cum afirmă Platon [*Protagoras* 343 A] era considerat <printre cei șapte înțelepți>. A fost cel dintîi om numit „înțelept”, pe vremea cînd era arhonte la Atena Damasios⁶ și cînd au fost nominalizați și cei șapte înțelepți, așa cum afirmă Demetrios din Phaleron⁷, în lista arhonților [FGrHist. 228, F, 1, II, 960]. A fost înscris în listele cetățenești din Milet⁸, atunci cînd a sosit acolo împreună cu Neileos, izgonit din Fenicia ; așa cum susțin cei mai mulți, era localnic din Milet și făcea parte dintr-o familie ilustră. După ce s-a ocupat un timp de treburile politice, s-a dedat cercetării naturii. După unii, n-ar fi lăsat nici o scriere, căci *Astrologia Nautică*, atribuită lui, se spune că este opera lui Phokos din Samos⁹. Callimachos¹⁰ îl recunoaște pe Thales ca descoperitor al Ursei Mici¹¹, spunînd astfel în *Iambii* săi [fr. 94, II, 259, Schneid. ; vezi A 3 a] : „și a carului... fenicienii” ; după alții, ar fi scris numai două lucrări *Despre Solstiții* și *Despre Echinocții* [B 3], considerînd ca inabordabile celelalte fenomene cerești. Se pare, după alții, că el cel dintîi s-a ocupat de astronomie și a prezis eclipsele de soare și solstițiile, așa cum afirmă Eudemos¹² [fr. 94 Speng.] în *Istoria Astronomiei*. De aceea

pe el îl admirau și Xenofan¹³ [fr. B 19] și Herodot [I 74], și Heraclit [fr. B 38] și Democrit [fr. B 115 a].

(24) Unii afirmă că Thales ar fi cel dintâi care a susținut că sufletele sînt nemuritoare. Printre aceștia se numără și poetul Choirilos¹⁴ [p. 182 Naeke]. Tot el cel dintâi ar fi descoperit drumul soarelui de la un solstițiu la celălalt și tot el, pentru prima oară, după unele mărturii, a arătat că <lățimea soarelui raportată la ciclul parcurs pe cer precum și lățimea lunii>, față de aceeași circumferință, reprezintă a șapte suta douăzecea parte. El cel dintâi a numit cu numele de „triakas”¹⁵ ultima zi a lunii. Tot el, așa cum spun unii, a fost cel dintâi care a tratat despre natură.

ARISTOTEL, [*De anima* A 2, 405 a 19] și HIPPIAS [85 B 7] afirmă despre Thales că ar fi atribuit suflet și lucrurilor neînsuflețite, făcînd dovada cu ajutorul pietrei magnetice și a chihlimbarului. Învățînd de la egipteni geometria, așa cum spune Pamfila¹⁶ [fr. 1 FHG, III, 520], Thales a fost cel care ar fi înscris pentru prima dată triunghiul dreptunghi într-un cerc și în urma acestui fapt ar fi adus zeilor ca jertfă un bou. (25) Sînt însă alții care spun că Pythagoras ar fi făcut acest lucru; printre aceștia se află Apollodoros, calculatorul¹⁷ [cf. DIOG. VIII, 12] (Thales este de asemenea acela care a dezvoltat lucrurile pe care Callimachos în *Iambii* săi [vezi A 3 a] i le atribuie frigianului Euphorbos, ca, de pildă, triunghiul scalen și tot ce are contingență cu geometria teoretică). Se pare că Thales a dat sfaturi excelente și în chestiuni politice. Atunci cînd Cressus a trimis soli milesienilor, cerîndu-le alianțe, Thales i-a oprit pe milesieni de la această alianță și, împlîndu-se ca Cyrus să iasă învingător, Thales a salvat cetatea¹⁸. După cum narează Herakleides Ponticus¹⁹ [fr. 47 Voss], Thales a fost un om singuratic și un izolat. (26) Zic unii că s-ar fi căsătorit și că ar fi avut un fiu, anume pe Kybisthos; alții spun că ar fi rămas burlac și că a adoptat pe fiul surorii lui. Se spune că atunci cînd a fost întrebat de ce nu face copii, el ar fi răspuns: „din iubire față de copii”. Se mai povestește că, la insistențele mamei sale de a-l căsători, răspunse: „nu este încă timpul”, iar apoi, după

ce a trecut de tinerețe, „acum nu mai este timpul”. Hieronymos din Rhodos²⁰, în cartea a doua a lucrării sale *Comentarii împrăștiate* [fr. 8, Hiller], spune că Thales voind să demonstreze ce ușor este să te îmbogățești și, prevăzând o bogată recoltă de măslina, a închiriat prese de untdelemn și a adunat foarte mulți bani.

(27) Thales a afirmat că obârșia tuturor lucrurilor este apa și că lumea este însuflețită și plină de zei. Despre el se spune că a descoperit anotimpurile și că le-a împărțit în trei sute șazeci și cinci de zile.

El nu a avut nici un îndrumător, în afară de preoții egipteni, cu care a venit în contact când a sosit la ei în țară, iar Hieronymos [fr. 21 Hiller] afirmă că a procedat la măsurarea piramidelor ținând seama de umbra lor și observând momentul când umbra noastră este egală cu înălțimea noastră²¹. El a trăit în relații strânse cu Thrasybulos, tiranul Miletului, așa cum spune Minyes²² [FHG II, 335, 3]. Lucrurile cunoscute referitoare la tripodul găsit de pescari și trimis rînd pe rînd „înțelepților” de către poporul din Milet, sînt acestea: (28) Se zice că niște tineri din Ionia cumpăraseră o plasă de la niște pescari milesieni și că scoțînd din apa mării un tripod, s-a iscat o ceartă care a durat pînă cînd milesienii au trimis soli la Delfi²³ și cînd zeul dădu următorul oracol:

Tu mlădiță din Milet, pe Phoibos îl întrebi
Cine să fie stăpîn tripodului? Zeul îți răspunde:
Cel dintre voi ce s-arată primul ca înțelepciune.

Aceștia dădură așadar tripodul lui Thales; la rîndul lui, acesta îl dădu altuia și așa mai departe, pînă cînd tripodul ajunsese la Solon. Acesta însă declară că zeul este cel mai înțelept și trimise tripodul la Delfi.

HERMIPPOS²⁴ în *Vieți* [fr. 12 FHG III, 39] atribuie lui Thales o vorbă, spusă de alții privitor la Socrate. Se zice că el era recunoscător față de soartă din pricina a trei lucruri: întii, fiindcă, spunea el, m-am născut om și nu animal, apoi fiindcă sînt bărbat și nu femeie, și în al treilea rînd, fiindcă sînt elen și nu barbar. (34) Se povestește că

odată, plecînd de acasă, condus de o bătrînă, cu intenția de a contempla stelele, a căzut într-o groapă și că atunci cînd el a strigat, bătrîna i-ar fi spus: „cum vrei să știi ce se află în cer, Thales, tu, care nu ești în stare să vezi ceea ce se află în fața ta?”²⁵. Timon²⁶ îl recunoaște și el ca astronom și-l laudă în ai săi *Silloi* [fr. 23 D], vorbind despre el astfel: Ce mare astronom este Thales printre cei șapte înțelepți!

Lobon din Argos²⁷ afirmă că lucrările filosofului, redactate în versuri, ating numărul de două sute și că pe statuia lui se află următoarea inscripție:

Pe acest Thales Miletul ionian l-a crescut
și l-a arătat ca pe astronomul cel mai vestit, datorită
înțelepciunii sale²⁸.

(35) Printre dictioanele lui Thales care circulă încă și acum sînt următoarele: „Vorbăria multă nu este o dovadă de minte înțeleaptă”. „Ascute-ți mintea”. „Preferă binele, vei închide cu aceasta gurile celor flecari”²⁹.

I se mai atribuie și următoarele dictioane:

„Dintre toate cîte există, divinitatea este cea mai veche, căci ea este nenăscută. Universul, cea mai frumoasă podoa-bă, căci este opera divinității. Cel mai mare este spațiul, căci el cuprinde totul. Lucrul cel mai rapid este gîndul, căci el aleargă peste tot. Lucrul cel mai puternic este necesitatea, căci ea stăpînește totul. Cel mai înțelept lucru este timpul, căci el dă la iveală totul”. Thales spunea că moartea nu se deosebește deloc de viață. Cînd cineva l-a întrebat: „Tu, atunci, de ce nu mori?”, el a răspuns: — „Fiindcă nu există nici o deosebire”. (36) Cînd cineva i-a pus întrebarea: „Ce a fost mai întii, noaptea ori ziua?”, el a răspuns: — „Noaptea este înaintea unei singure zile”.

Iar cînd cineva l-a întrebat dacă un om care săvîrșește o nedreptate se poate ascunde de zei, el a răspuns: „Nici chiar atunci cînd pune la cale ceva rău”. Unui bărbat adulter, care i-a pus întrebarea dacă ar putea să jure că

n-a săvîrșit adulterul, el i-a răspuns: „Jurămîntul fals nu este mai rău decît adulterul”. Cînd a fost întebat ce lucru este dificil, el a răspuns: „A te cunoaște pe tine însuși”. „Ce este mai ușor?” — „A da un sfat altuia”. „Ce lucru este mai plăcut?” — „Succesul”. „Ce este divinul?” „Ceea ce nu are nici început și nici sfîrșit”. Întebat fiind care este lucrul cel mai neobișnuit pe care l-a văzut, a răspuns: „Un tiran bătrîn”. „În ce chip ar putea îndura cineva o nenorocire în modul cel mai ușor?” — „În cazul cînd ar vedea pe dușmanii lui și mai nenorociți”. „Cum am putea trăi o viață cît mai bună și mai dreaptă?” — „În cazul cînd n-am săvîrși noi înșine lucrurile pe care le condamnăm văzîndu-le la alții”. (37) „Cine este fericit?” — „Cel ce este sănătos la trup, înzestrat la minte și are un caracter educat”. Afirma că Nilul își umflă apele din pricina vînturilor etesiene, care bat din direcție opusă³⁰.

APOLLODOROS³¹, în *Chronika* [FGrHist. 244, F, 28, II, 1028] spune că Thales s-a născut în primul an al olimpiadei a treizeci și cincea (a noua?) [640 î.e.n.], (38) că a murit la 78 de ani (sau cum afirmă Sosicrates [fr. 10 FHG IV, 501] la nouăzeci de ani). S-a stins din viață pe vremea celei de-a 58-a olimpiade [548—545 î.e.n.] și a trăit pe vremea lui Cresus, căruia i-a făgăduit să-l treacă peste riul Halys fără pod, abătînd cursul apei [546 î.e.n.].

(40) Și această cugetare aparține lui Thales: „Cunoaște-te pe tine însuși”³², despre care ANTISTHENES³³ în *Succesiuni* [FHG III, 182] spune că aparține Phemonoei, și că de la ea și-a însușit-o Chilon.

Pe seama lui Thales sînt puse și aceste scrisori (43, 44).

2. *Lex. Suda* [rînd 25—30 din HESYCHIOS, *Onomatologos*, rînd. 31, p. 73, 2 din A 1]. Thales a fost primul om care a căpătat numele de „înțelept” și tot el a fost cel dintîi care a afirmat că sufletul este nemuritor și care s-a preocupat de eclipse și echinocții. Dictoanele lui sînt multe și, printre acestea, cel mai răspîndit este dictonul „Cunoaște-te pe tine însuși”. Dictonul este mai degrabă al lui Chilon, care și l-a însușit, ca și dictonul „nimic peste măsură” [cf. Cedren. I, 275, 14].

Thales, filosof al naturii, a prezis o eclipsă de soare pe vremea lui Darius.

3. *Schol. PLATONIS in remp. 600 A* [din Hesych.] Thales din Milet, fiul lui Examyas, fenician după spusele lui Herodot, el cel dintîi a fost numit înțelept. A descoperit că soarele dispăre din pricina lunii, care se intercalează și a descoperit Ursa Mică și solstițiile; el, cel dintîi dintre greci a vorbit despre mărimea soarelui și despre natură și a afirmat că și lucrurile neînsuflețite au un suflet, prin analogie cu magnetul și electronul*. Principiul lucrurilor, a spus el, este apa iar lumea este însuflețită și plină de daimoni. A fost instruit de preoți în Egipt. Lui îi aparține dictonul „Cunoaște-te pe tine însuși”. A murit izolat și bătrîn, în timp ce asista la un concurs gimnic, epuizat de arșiță.

3 a. CALLIMACH., *Iamb.* [fr 94 + *Pap. Oxyrh.* VII, 33, cf. Pfeiffer, *Callimachi frag. nuper rep.*, p. 43 și urm.]

(Thyrion, fiul arcadianului Bathycles, a primit din partea tatălui său însărcinarea să transmită „celui mai înțelept” cupa lăsată moștenire**): el a pornit pe mare spre Milet. Căci lui Thales îi revenea premiul; era doar învățat în toate și s-a priceput să determine constelația Carului Mic, cel ce stă călăuză pe mare corăbierilor fenicieni. Ajutat de noroc, arcadianul l-a găsit pe bătrîn în templul de la Didyma³⁴, scrijelind pămîntul cu rigla și desenînd figura descoperită de frigianul Euphorbos³⁵, care cel dintîi dintre oameni a desenat triunghiuri scalene și cercuri și care a propovăduit abținerea de la hrana cu carne. Pe el l-au urmat nu toți, ci doar aceia ce erau stăpîniți de un <daimon rău>. <Fiul lui Bathycles> a vorbit astfel: „Această cupă de aur masiv... m-a însărcinat al meu părinte... s-o dăruiesc celui mai ales dintre cei șapte filosofi... Și eu ți-o dăruiesc ție...” Atunci Thales lovi cu bastonul în pămînt și, apucîndu-și bărbia cu mîna, spuse: „Darul acesta nu-l voi primi dacă cumva tu nu cinstești cuvintele părintelui tău...”

* Chihlimbar.

** Explicația lui Diels.

4. HERODOT I, 170. Sfatul dat de milesianul Thales, cel ce cobora din neam fenician, înainte ca Ionia să cadă sub jug⁸⁶, s-a dovedit folositor; într-adevăr, el a povățuit pe ionieni să fie reprezentați printr-un singur senat, iar acesta să aibă sediul la Teos (Teos-ul aflându-se în centrul Ioniei) iar cetățile celelalte, împreună cu locuitorii lor, să nu se considere mai prejos de demos-uri. Cf. I, 146.

5. — I, 74. (Războiul dintre Alyattes și Cyaxares). În al șaselea an de la izbucnirea războiului, când nici unii nici alții nu erau învingători, s-a întâmplat ca în toiu bătăliei ziua să se preschimbe îndată în noapte [Eclipsa de soare din 28 mai 585 î.e.n. — Diels]. Thales din Milet le prezisese ionienilor această întunecare a soarelui și dăduse ca termen tocmai anul în care s-a și petrecut. CLEM., *Stromat.* I, 65 (II, 41 St.). Eudemos [fr. 94 Sp.] afirmă în *Istoria Astrologiei*, că Thales a prezis eclipsa de soare în timpul când mezii se luptau cu lydienii, pe vremea când Cyaxares, tatăl lui Astyages, domnea peste mezi, iar Alyattes, tatăl lui Cresus peste lydieni... cam în jurul olimpiadei a 50-a [580—77 î.e.n.]. Vom face o mențiune cu privire la vârsta celor șapte înțelepți: cel mai în vîrstă dintre cei amintiți mai sus, Thales, a trăit în jurul olimpiadei a cincezecea...

6. — I, 75. Atunci când Cresus a ajuns la fluviul Halys, după părerea mea, el și-a trecut oastea pe podurile existente. Grecii însă au răspîndit vestea că Thales din Milet a făcut ca oștile să treacă fluviul, căci Cresus se afla în mare încurcătură neștiind în ce chip armata ar fi putut trece fluviul...; se spune că Thales, care era de față în tabără, a izbutit să facă în așa fel ca fluviul ce curgea în stînga armatei să curgă în dreapta ei... Și el a procedat astfel: a pus să se sape un șanț adînc, într-un loc situat mai sus de tabără, în formă de semilună, astfel încît locul în care era așezată tabăra să fie ocolit prin partea de sud. În șanțul săpat a abătut o parte din apele vechii albie și, îndată după depășirea locului de cantonare, a readus apele în vechea lor matcă. În acest chip a despărțit fluviul în două brațe ce puteau fi trecute cu ușurință prin vad.

7. EUSEB., *Chron.* a) la CYRILL., *Contra Iulian.* I, p. 12. Se spune că cel dintîi filosof al naturii a fost Thales din Milet, că și-a petrecut viața — după cît se vorbește — pînă în olimpiada a 58-a [548—5 î.e.n.]; b) HIERON., *Ol.* 35, I [640] (*Armen. Ol.* 35, 2 [639]): Thales din Milet, fiul lui Examyas, este recunoscut ca fiind cel dintîi filosof despre care se spune că a trăit pînă la olimpiada a 58-a.

9. PLATON, *Theait.* 174 A. Se spune, Theodoros, că o slujnică glumeață și plăcută, de prin părțile Traciei, zărindu-l pe Thales cu ochii pironiți asupra cerului și cercetînd stelele, cum acesta căzu într-un puț, își bătut joc de el, zicîndu-i că este dornic să știe ce se întîmplă în cer, deși nu este în stare să vadă ceea ce se află în fața lui, la picioarele lui.

10. ARISTOTEL, *Polit.* I, 11, 1259 a 6. Toate aceste date sînt folositoare celor ce pun preț pe arta de a te îmbogăți. Un astfel de caz este și cel al lui Thales din Milet. Este vorba de o operație bănească ce i se atribuie, din cauza faimei pe care o dobîndise prin înțelepciunea sa și care reprezintă un principiu cu o aplicabilitate generală. Cum oamenii îl criticau pe Thales, reproșîndu-i sărăcia și spunîndu-i că filosofia este o îndeletnicire nefolositoare, Thales și-a dat seama, pe baza calculelor sale astrologice, că se va produce o recoltă abundentă de măsline, și chiar din timpul iernii, dispunînd de o sumă de bani a închiriat toate presele de ulei existente atît în Milet cît și la Chios, fără ca nimeni să-l concureze. Cînd a sosit momentul recoltei și cînd toată lumea căuta de zor prese, Thales le-a reînchiriat pe cele arvunite de el, în condițiile în care dorea. Realizînd o sumă importantă de bani, a dovedit că pentru filosofi este ușor să se îmbogățească, dacă doresc acest lucru, dar că nu acesta este țelul urmărit de ei. Cf. CIC., *de div.* I, 49, 111.

11. PROCL. in *Eucl.* 65,3 Friedl. [EUDEMOS, *Istoria geometriei*, fr. 84 Speng.]. Așa cum cunoașterea exactă a numerelor a luat naștere la fenicieni, datorită comerțului

și tranzacțiilor bănești, tot așa s-a născut și geometria la egipteni, din cauza mai sus menționată. Ducându-se în Egipt, Thales a introdus cel dintâi această știință în Grecia. El a făcut multe descoperiri și a explicat celor din preajma lui principiile pe care se bazau, prezentându-le pe unele la modul general, iar pe altele în mod mai concret. PLUT., *Sol.* 2. Se spune că și Thales s-a îndeletnicit cu negoțul, asemenea matematicianului Hippocrates, iar Platon a vândut untdelemn în Egipt, ca să aibă de cheltuială pentru drum. FLAVIUS IOSEPHUS, *Contra lui Apion* I, 2. Toți, în unanimitate, cred că filosofi greci care s-au preocupat de fenomenele cerești și de zei, asemenea lui Pherekydes din Syros [c. 7], Pythagoras și Thales, au fost discipoli ai egiptenilor și ai chaldeenilor și că au scris foarte puțin. Grecii au credea că aceste opere sînt cele mai vechi, dar se îndoiesc că ar fi fost compuse de aceștia. AET., *de plac.* I, 3, 1 [Dox. 276]. După ce s-a îndeletnicit cu filosofia în Egipt, [Thales] a venit la Milet, cînd era mai în vîrstă. IAMBlich., *Vita Pythag.* 12. El l-a povățuit pe [Pythagoras] să meargă pe mare în Egipt și să intre în legătură cu preoții din Memfis și Diospolis. De la aceștia și-a dobîndit el cunoștințele, datorită cărora este considerat de mulți ca înțelept.

11 a. HIMER. 30, *Cod. Neap.* [Schenk], „Hermes”. 46, 1911, 420]. La Olympia, Pindar a cîntat acompaniat de liră gloria lui Hieron; Anacreon a cîntat soarta lui Polycrates din Samos, sacrificînd jertfe divinității, și ALCEU, în *Ode* a cîntat pe Thales, în timp ce Lesbosul era în sărbătoare ...

12. ARISTOTEL, *Metaphys.* I, 3, 983 b 6. Dintre toți care s-au ocupat mai întîi de filosofie, cei mai mulți au fost încredințați că principiile tuturor lucrurilor se află în cauze materiale. De unde există toate și de unde provin mai întîi și în ce sfîrșit își găsesc pieirea — în vreme ce substanța persistă în ciuda schimbărilor suferite — aceasta, spun ei, este elementul și totodată principiul lucrurilor. De aceea consideră că nimic nu se naște <din nimic>, nici nu piere, de vreme ce o asemenea substanță rămîne veșnică³⁷...

(17) Într-adevăr, trebuie să existe o anume substanță, fie una singură, fie mai multe decît una singură, din care se nasc celelalte, în vreme ce ea rămîne eternă. Totuși, despre cantitatea și înfățișarea unui asemenea element primordial nu toți spun același lucru, ci Thales, întemeietorul acestui mod de a filosofa, susține că este apa (ca atare demonstra că pămîntul plutește pe apă), formulînd, desigur, această ipoteză în urma observației că hrana tuturor viețuitoarelor este umedă și că însăși căldura se ivește și se menține din apă (căci ceea ce le dă naștere, acela este principiul tuturor). Prin urmare, adoptînd această ipoteză și ținînd seama că semințele tuturor lucrurilor au o natură umedă [conclude] că apa este principiul substanței lucrurilor umede. Există însă și părerea că cei care au trăit foarte de demult, cu mult înaintea generației noastre, cei care au făcut primele speculații teologice, tot aceasta presupuneau că este [substanța] naturii. Ei îi făceau pe Okeanos și pe Tethys părinții naturii [Homer, *Iliada* XIV, 201] iar jurămîntul zeilor se făcea pe apă, și anume pe acea apă denumită de poeți Styx [*Iliada* XV, 37 și urm.]; cum tot ceea ce este vechi este extrem de prețios, jurămîntul <pe Styx> este la rîndul lui foarte prețuit³⁸.

13. SIMPLICIUS, *Phys.* 23, 21 [TEOFRAST, *Phys. opin.* fr. 1. Doxogr. 475, 1] Dintre cei ce susțin că principiul este unic și în mișcare — filosofi pe care el [Aristotel] îi numește în particular și „physiologi” — unii spun că acest principiu este limitat, ca de pildă Thales, fiul lui Examyas din Milet, și Hippon — acesta din urmă părăd să fi fost și ateu: ei susțineau că principiul [lucrurilor] este apa, ajungînd la această opinie în urma observațiilor empirice. [După părerea lor] caldul se menține prin umiditate, iar tot ce este mort se usucă; semințele tuturor lucrurilor sînt umede și tot ce reprezintă hrană mustește. De acolo de unde provin toate — de acolo se hrănesc; cum apa este principiul naturii umede, le înglobează pe toate. Prin urmare, ei considerau apa ca principiul tuturor lucrurilor și demonstau că pămîntul este așezat pe apă. 458, 23. Alții, presupunînd [existența] unui singur element, l-au

denumit *apeiron* ca mărime, așa cum susținea și Thales despre apă. SERVIUS, *Coment. la Eneida* XI, 186 (II, 497, 31): la diferite popoare s-au ivit diverse feluri de înmormintare; de aici se și trage că unii sînt înhumați, alții arși pe rug... Thales însă, care susține că toate s-au ivit din elementul umed, spune că trupurile se cuvin înmormintare, pentru a putea să se resoarbă în elementul umed.

13 a. AET. I, 17, 1 (D. 315) Thales și discipolii săi [susțin] că amestecurile prin transmutare sînt amestecuri ale elementelor primordiale.

13 b. — II, 1, 2 (D. 327) Thales și discipolii săi [susțin] că Universul este unu.

13 c. — II, 12, 1 (D. 340) Thales, Pythagoras și discipolii săi susțin că întreaga boltă cerească este împărțită în cinci cercuri, pe care le numesc zone. Una din ele este denumită arctică și mereu vizibilă, alta, tropicul de vară, alta echinocșul, alta tropicul de iarnă iar ultima antarctică și invizibilă. Înclinat peste cele trei zone de mijloc se află așa-numitul zodiac, atingîndu-le pe toate trei. Iar meridianul taie toate zonele, de la constelațiile arctice și pînă în partea opusă, forînd unghiuri drepte.

14. ARISTOTEL, *de caelo* B 13. 294 a 28. Unii [susțin] că [pămîntul] este așezat pe apă. Aceasta este versiunea cea mai veche, primită prin tradiție, pe care se spune că a formulat-o Thales din Milet, și anume că prin plutire pămîntul rămîne la suprafață ca o bucată de lemn sau ceva asemănător (căci nimic din ce există nu este cu putință să se mențină în aer, ci numai pe apă) — ca și cum n-ar fi același *logos* cu privire la pămînt și la apa susținătoare a pămîntului³⁹. SIMPLICIUS, *de caelo* 522, 14. S-a emis [păreră] că Thales din Milet ar fi acela care a spus că pămîntul plutește pe apă întocmai unei bucăți de lemn sau indiferent ce altceva din cele ce pot fi purtate de apă⁴⁰. Împotriva acestei păreră, Aristotel arată că o atare concepție s-a răspîndit mai degrabă datorită faptului că egiptenii au propagat-o, sub forma unui mit, iar Thales, la

rîndul lui, de acolo a preluat povestea. Cf. PLUTARH, *de Is. et Osir.* 34, 314 C.

15. SENECA, *Nat. Quaest.* III, 14, p. 106, 9 Gercke. Păreră lui Thales este o prostie. El spune că discul pămîntului este susținut de apă și că plutește întocmai corăbiilor, că datorită mobilității lui se leagăna pe valuri atunci cînd se spune că se cutremură. Nu-i nici o mirare așadar, dacă există din abundență mediu lichid pentru a alimenta curgeră fluviilor, dacă întreaga lume se află în mediu lichid⁴¹. AËT. III, 11, 1 (D. 377) Discipolii lui Thales [susțin] că pămîntul se află la mijloc.

16. HERODOT II, 20 (Păreră ale grecilor despre revărsarea Nilului) ... o altă păreră susține că vînturile etesiene (anuale) sînt cauza revărsărilor fluviului Nil, împiedicat cu acel prilej să se verse în mare⁴²... AËT. IV, 1, 1. Thales consideră că vînturile etesiene, care suflă în Egipt în direcția contrară gurilor Nilului, provoacă umflarea fluviului, deoarece împiedică scurgerea apelor care cresc în marea învolburată ce-i stă în față.

17. DERKYLLIDES, apud *Theon. astr.* 198, 14 H. Eudemos [fr. 94 Sp.] povestește în *Astrologia* sa că Oinopides [c. 41, 7] ar fi fost primul descoperitor al înclinării zodiacului precum și al poziției „marelui an” iar Thales a lămurit eclipsa soarelui și mersul circular al astrului în conformitate cu solstițiile, mers care nu se petrece cu regularitate aidoma.

17 a. AËT. II, 13, 1⁴³ (D. 341). Thales [crede] că unii aștri sînt asemenea pămîntului iar alții vălvătaie de foc. 20, 9 (D. 349) Thales consideră că soarele are o formă asemănătoare cu cea a pămîntului. 24, 1 (D. 353) Thales a spus cel dintîi că soarele intră în eclipsă atunci cînd luna îi acoperă strălucirea, trecînd drept prin fața lui. Luna este de aceeași natură ca pămîntul. Fenomenul apare vederii în sens contrar, întocmai ca atunci cînd ceva este așezat în spatele unui disc.

17 b. — II, 27, 5 (D. 358) Thales a spus cel dintîi că luna este luminată de soare.

18. PLINIUS, *N.H.* XVIII, 213. Hesiod (căci și sub numele acestuia există o *Astrologie*) a transmis că apusul Pleiadelor din faptul dimineții se petrece odată cu echinocțiul de toamnă. Thales însă, în a douăzeci și cincea zi de la echinocțiu.

19. APULEIUS, *Flor.* 18, p. 37, 10 Helm. Thales din Milet, neîndoind că cel mai de seamă dintre cei șapte înțelepți mai sus amintiți (căci el cel dintâi a pus bazele geometriei la greci, a fost un foarte serios cercetător al fenomenelor naturale și un foarte priceput observator al astrilor), a descoperit lucruri de cea mai mare importanță, pe care le-a redat în câteva rînduri: succesiunea anotimpurilor, suflul vînturilor, drumurile stelelor, uimitoarele bubuituri ale tunetelor, orbitele înclinate ale astrilor, ciclurile anuale ale soarelui. De asemenea, fazele lunii în creștere sau în descreștere, ce obstacole o fac să-și piardă luminozitatea. Cu aceeași pătrundere a meditat, deși ajuns la adîncă bătrînețe, despre rațiunea divină a mersului soarelui, lucru pe care eu nu numai că l-am învățat, dar l-am și verificat prin experimentare, și anume de cîte ori parcurge soarele, cu mărimea sa, orbita pe care o urmează, mergînd mereu înainte. Tradiția pretinde că Thales i-a comunicat lui Mandrolytos din Priene această ultimă descoperire a sa. Acesta, încîntat de interesul prezentat de noua și surprinzătoarea descoperire, i-a oferit orice răsplată ar fi dorit, indiferent de sumă, în schimbul unei demonstrații de asemenea importanță. La care, Thales, înțeleptul, i-a spus: „ca răsplată mi-ar fi de ajuns dacă cele ce-ai învățat de la mine, cînd vei începe să le expui și tu altora, nu ți le vei atribui ca o descoperire proprie, ci vei mărturisii că eu sînt cel ce le-a găsit, și nu altul”. Cf. IULIANUS, *Or.* III. 162, 2 Hertl. Întrebîndu-l cineva ce pretenții bănești are cu privire la o lecție dată, [Thales] i-a spus: „cu mărturisirea că cele învățate vin de la mine, m-ai răsplăti exact cît trebuie”.

20. PROCLOS, *in Euclid.* 157, 10 Friedl. (din Eudemos). Se spune că Thales a demonstrat pentru prima oară că

cercul este divizat în părți egale de către diametru. 250, 20. Lui Thales, ajuns la vîrsta bătrîneții, datorită faptului că descoperise multe altele, i se atribuie și formularea următoarei teoreme. El este indicat ca primul [învățat] care a știut și a arătat că unghiurile de la baza oricărui triunghi isoscel sînt egale, folosind într-o manieră mai veche cuvîntul „egale” pentru identice. 299, 1. Acum, această teoremă este astfel formulată: două drepte care se întretaie formează la vîrf unghiuri egale. Ea a fost descoperită, după mărturia lui Eudemos, cel dintîi de Thales.

352. 14. EUDEMOS, în *Istoria geometriei* [fr. 87], ridică în timp atribuirea acestei teoreme pînă la Thales, căci distanța corăbiilor pe mare este calculată prin acel mod pe care l-a arătat el, ceea ce, spune Eudemos, presupune negreșit folosirea în practică a teoremei.

21. PLINIUS, N.H. XXXVI, 82. Se spune că măsura înălțimii [piramidelor] a fost stabilită de Thales din Milet, care a măsurat umbra aruncată de un corp, atunci cînd umbra este egală cu înălțimea corpului. PLUTARH, *Banchetul* VII, 2, 147 A (Un personaj se adresează lui Thales): „după ce-ai așezat toiagul la capătul umbrei aruncate de piramidă, ai arătat că prin căderea razei de lumină s-au format două triunghiuri; raportul existent între o umbră și cealaltă era identic cu cel dintre piramidă și toiag”.

22. ARISTOTEL, *de anima* I, 5, 411 a 7. Sînt și unii care susțin că [sufletul] este amestecat în tot, de unde, eventual, și Thales a socotit că toate sînt pline de zei. Cf. PLATON, *Legile* X, 899 B. ARISTOTEL, *ibidem* I, 2, 405 a 19. Pe cît se crede, din cele ce se amintesc prin tradiție, și Thales a conceput sufletul ca fiind în mișcare, dacă într-adevăr spunea că piatra magnetică posedă suflet, deoarece mișcă fierul.

22 a. AET. IV, 2, 1 (Dox. 386 a, 10). Thales a arătat cel dintîi că sufletul are o natură veșnic mobilă sau autodinamică.

23. AET. I, 7, 11 (Dox. 301). Thales consideră divinitatea drept rațiunea Universului, totodată ansamblul Universu-

lui ca fiind insuflețit și plin de demoni; prin mijlocirea umedului, care se află în toate elementele, forța mișcării divine a Universului pătrunde peste tot. CICERO, *de deor. natura* I, 10, 25. Thales din Milet, care a cercetat pentru prima oară astfel de lucruri, a spus că apa este principiul lucrurilor, că divinitatea este acea rațiune care le-a plămuit pe toate din apă.

B) FRAGMENTE

Astrologia Nautică

1. DIOG. LAËRT. I, 23; *Lex. Suda*; SIMPL., *Phys.* 23, 29. Thales, cel dintâi — susține tradiția — a dezvăluit grecilor știința despre natură, deși neîndoielnic au existat și alți precursori, așa cum este și opinia lui Teofrast [*Phys. opin.* 1, Dox. 475]. El însă se deosebește mult de aceștia, pînă într-acolo că-i lasă în umbră pe toți cei dinaintea lui. Se zice că n-ar fi lăsat nici o operă scrisă, afară de *Astrologia Nautică*. PLUTARH, *Pyth. or.* 18, 402 E. Mai înainte vreme filozofii își expuneau doctrina, așa cum a făcut Orfeu, sub înfățișarea unor poeme. Același lucru se poate spune despre Hesiod, Parmenides, Xenofan, Empedocles și Thales... Faimă au adus științei astrologice și discipolii lui Aristarh, ai lui Timoharis, Aristyllos și Hipparchos, prin scrierile lor în proză, în vreme ce Eudoxos, Hesiod și Thales au scris poeme în versuri, dacă într-adevăr Thales a compus, ca să zicem așa, *Astrologia* care i se atribuie.

2. *Schol. ARAT.* 172, p. 369 24. (Hyadele) Thales pretinde că sînt două, una nordică și alta sudică.

Despre Principii I, II

3. GALENUS, *In Hipp. de humoribus* I, 1 [XVI, 37 K.]. Thales, deși spune că toate se alcătuiesc din apă, susține de asemenea și acest lucru [anume că elementele se prefac unele în altele]. Dar e mai bine să-i dăm cuvîntul,

citind din cartea a doua *Despre Principii* unde se află scris cam așa: „cele patru mult discutate elemente, dintre care afirmăm că primul este apa și într-un anume fel îl considerăm drept element unic, se amestecă laolaltă în vederea unirii, combinării și constituirii lucrurilor din cosmos. Cum dealtfel, am spus-o și în prima parte”.

Despre Solstiții. Despre Echinocții

4. DIOG. LAËRT. I, 23. Conform unor păreri, Thales n-ar fi scris decît două lucrări: *Despre Solstiții* și *Despre Echinocții*, celelalte considerîndu-le fenomene peste putință de a fi înțelese.

¹ Istoric originar din Samos, a doua jumătate a sec. IV î.e.n., aceeași citat de Diogenes Laërtios.

² Grafia numelui tatălui lui Thales este diferită: *Examyas*, *Examyas*, chiar și *Examyos*.

³ Originea lui Thales este nesigură. După unii, a fost fenician, după alții milesian. În ultima vreme s-a susținut originea cariană a lui Thales, și chiar și cea beoțiană, făcându-se legătura între fenicianul Cadmos, colonizatorul Beoției, și acele știri care îl înfățișează pe Thales drept un beoțian stabilit la Mycale, pe teritoriu milesian (G.L. Huxley, *The Early Ionians*, Londra, 1966, p. 95 și 185).

⁴ Fondatorul Tebei, care, potrivit tradiției, ar fi răspândit în lumea greacă și alfabetul fenician.

⁵ După legendă, Agenor era un fiu al lui Poseidon și al Libyei.

⁶ Arhonte în anul 582—581 î.e.n.

⁷ Om politic și filosof peripatetician (c. 350—283). În operele ce i se atribuie, lucrări de filosofie, retorică, istorie a culturii inserate în *Biografia* ce-i consacră Diogenes Laërtios, nu figurează lucrarea *Lista arhontilor*.

⁸ Vezi nota 3.

⁹ Acest Phokos nu apare citat decît la Diogenes Laërtios. Vezi vol. I, partea a 2-a, p. 391.

¹⁰ Callimachos din Cyrene, filolog și poet, șeful școlii poetice din Alexandria (sec. III î.e.n.). A deținut și postul de bibliotecar în celebrul așezămînt cultural din Alexandria, *Museionul*.

¹¹ Vezi Nota introductivă.

¹² Potrivit autorilor moderni, care iau în considerare un text din Plinius, *Naturalis Historia* II, 12, 53, eclipsa de soare prevestită de Thales

a avut loc la 5 sau la 28 mai 585 î.e.n., când s-a desfășurat o bătălie între lydieni și mezi. După Paul Tannery, *Pour l'histoire de la science hellène*, 1930, p. 55, ea s-ar fi produs la 30 sept. 610 î.e.n. Despre Eudemos, vezi nota 24 la Orfeu.

¹³ Vezi vol. I, partea a 2-a, p. 197.

¹⁴ Au existat mai mulți poeți cu acest nume. Aici este vorba despre poetul epic, autorul unei epopei cu conținut istoric intitulată *Persika*, care a trăit în sec. V î.e.n.

¹⁵ *Triakas*: a treizecea zi a lunii.

¹⁶ Scriitoare erudită de limbă greacă, de origine egipteană (?). A scris *Comentarii istorice*, citate adesea de Aulus Gellius (PHG III, p. 520—522). A trăit în sec. I e.n. la Epidaur.

¹⁷ Acest Apollodoros, denumit și „logicianul”, nu ne este cunoscut.

¹⁸ Este vorba despre victoria lui Cyrus asupra lui Cresus, regele Lydiei (547/46 î.e.n. — Herodot I, 70). Cum cetățile grecești se aflau sub „protecția” lydienilor, cu acest prilej au ajuns să fie dominate de puterea persană.

¹⁹ Herakleides din Pont, exeget și filosof platonician din sec. IV î.e.n., care însă se îndepărtează de doctrina maestrului.

²⁰ Hieronymos din Rhodos, peripatetician, în ale cărui scrieri se resimt și influențe epicureice. A trăit în sec. III î.e.n.

²¹ Raționamentul lui Thales pare să fie următorul: așteptiud momentul când umbra noastră are aceeași lungime cu înălțimea noastră și măsurând umbra piramidei, se poate deduce că și umbra piramidei este egală cu înălțimea ei.

²² Scriitor menționat numai în acest loc.

²³ În secolul al VI-lea î.e.n. se crease obiceiul ca grecii din Asia Mică să consulte oracolul de la Delfi în problemele lor particulare și politice. Lydienii, în frunte cu regele Cresus, i-au imitat.

²⁴ Hermippos din Smyrna (sec. III î.e.n.), numit „callimachiannul”, discipol al lui Callimachos.

²⁵ Izvorul acestei anecdote se află la Platon, *Theait.* 174 A. După părerea exprimată de M. Landmaun și J.O. Fleckenstein, *Vierteljahrsschrift der Naturforschenden Gesellschaft in Zürich*, 88, 1943, p. 98—112 (citată de G.L. Huxley, *op. cit.*, p. 186) Thales a coborât deliberat într-un puț, pentru a face observații pe bolta cerească.

²⁶ Timon din Phlius (sec. III î.e.n.), filosof și autor de *Silloi*, scrieri satirice cu caracter batjocoritor. Discipol al lui Pyrrhon, propagator al scepticismului.

⁸⁷ Autor de biografii. Nu se cunosc date despre el.

⁸⁸ În antichitate exista obiceiul ca oamenilor de seamă, care se îltătraseră într-un anumit domeniu, să li se ridice statui, pe baza cărora se săpau inscripții.

⁸⁹ Autenticitatea acestor dictoane și maxime este cu totul îndoielnică.

⁹⁰ Explicația lui Thales, deși naivă, este remarcabilă întrucât atribuie fenomenului o cauză naturală. Vezi și vol. I, partea a 2-a, p. 426.

⁹¹ Apollodoros din Atena, autorul lucrării *Chronika* (o istorie universală), frecvent citat de Diogenes Laërtios, a trăit în sec. II î.e.n. Sub numele lui, în secolul I î.e.n. și I e.n., circula o scriere care îi era atribuită, *Bibliotheca*, operă a unui mitograf anonim. În biografiile pe care le-a redactat, Apollodoros are meritul de a fixa date, ca, de pildă, apariția scrierii unui filosof, data participării unei personalități la fundarea unei cetăți, evenimente importante etc.

⁹² Dictonul era gravat pe frontispiciul templului de la Delfi.

⁹³ Antisthenes, filosof, discipol al lui Socrate, întemeietorul școlii cinice astfel numită după locul unde își propaga învățătura, Kynosarge.

⁹⁴ Sanctuarul lui Apollon de la Didyma se afla în imediata apropiere a Miletului.

⁹⁵ În acest poem, poetul îl consideră pe Euphorbos, contemporan cu generația eroilor care au luptat în războiul troian, drept un precursor a lui Pythagoras. Vezi nota 57 la Secț. III, Pythagoras.

⁹⁶ Ionia a fost subjugață treptat, de perși, în urma cuceririi Lydiei de către Cresus (vezi anterior nota 18), la sfârșitul sec. al VI-lea î.e.n. (G.L. Huxley, *op. cit.*, p. 117 și urm.).

⁹⁷ Vezi *Studiul istorie*, p. LVII.

⁹⁸ Vezi Hesiod, *Theogonia*, 390–401.

⁹⁹ Despre această teorie cosmogonică în contextul gândirii antice din Orientul mesopotamian, vezi Ion Banu, *FAO*, p. 58–64.

¹⁰⁰ G.S. Kirk și J.E. Raven, *PPh*, p. 12–14 și p. 91 și urm. fac o apropiere între această teorie și teorii asemănătoare din vechile scrieri orientale. Vezi de asemenea Pritchard, *ANET*, 61–72.

¹⁰¹ În cosmogonia egipteană principiul-apă este denumit Nun. Din Nun se alcătuieste pământul, ordonat apoi de o forță creatoare, Atam, Pritchard, *ANET*, 3–4. În cosmogonia ebraică, *Geneza* I, 2, Tehom este apa nesfârșită peste care creatorul dă naștere pământului.

¹⁰² Vezi Hekataios, fr. 10.

ANAXIMANDROS

NOTĂ INTRODUCȚIVĂ

Discipol al lui Thales, Anaximandros (c. 610—547 î.e.n.) îi urmează la conducerea școlii milesiene care era în egală măsură preocupată de explicarea formării lumii materiale cât și de promovarea invențiilor practice, puse în slujba progresului manufacturier și comercial. Lui Anaximandros i se atribuie dealtfel, ca și lui Anaximenes, invenția gnomonului, aparat simplu pentru măsurarea timpului, de mare utilitate.

Interesul arătat de filosof pentru configurația bolții cerești și a pământului l-a determinat să încerce întocmirea unui glob ceresc și a unei hărți bazate pe cunoașterea punctelor cardinale. Importanța pe care a acordat-o poziției stelei polare ca indicatoare a Nordului a însemnat o adevărată revoluție în tehnica navigației. Ca om politic și cetățean a participat la fundarea coloniei milesiene Apollonia, pe țărmul Pontului Euxin.

A) VIAȚA ȘI ÎNVĂȚĂTURA

1. DIOG. LAËRT. II, 1—2. (1) Anaximandros din Milet¹, fiul lui Praxiades; a susținut că *apeiron*-ul² este obirșia și elementul primordial, fără să specifice însă dacă este aer, apă sau altceva; a susținut că părțile se schimbă, dar ceea ce se prezintă ca întreg rămâne imuabil, că pământul se află în mijlocul Universului, deținând centrul. (Acesta are forma unei sfere. Luna are o strălucire falsă, deoarece primește lumina de la soare, iar soarele nu este mai mic decât pământul și este un foc deosebit de pur).

El, cel dintâi a inventat gnomonul³ și, în conformitate cu afirmația lui Favorinus din lucrarea sa *Istorie variate* [fr. 27, FHG III, 581], l-a așezat pe cadranele solare din Sparta; a explicat în același timp solstițiile și echinoctiile și a construit instrumente pentru măsurarea timpului. (2) El, cel dintâi a făcut o hartă a pământului și a mării și a construit o sferă cerească. A făcut o expunere generală a *Opiniilor* sale pe care, întâmplător, a consultat-o și Apollodoros din Atena⁴. Acest Apollodoros în *Chronika* [FGrHist. 244, F, 29, II, 1028] spune despre Anaximandros că în anul al doilea al olimpiadei a 58-a [547/6] era de 64 de ani și că, după scurt timp, a decedat. (Ar fi fost în floarea vârstei cam pe vremea lui Polycrates, tiranul din Samos).

2. *Lex. Suda*. Anaximandros, fiul lui Praxiades, filosoful din Milet, de aceeași obirșie, discipolul și urmașul lui Thales; el a fost primul care a descoperit echinoctiul,

solstițiile și instrumentele pentru măsurarea timpului și a afirmat că pământul se află în centrul Universului; a născocit gnomonul și a făcut o expunere succintă a geometriei. A scris *Despre natură, Înconjurul lumii, Despre stele fixe, Despre sfera [celestă]* și alte citeva lucruri.

3. AELIAN., *V.H.* III 17. Anaximandros a fost conducătorul colonilor care au plecat din Milet spre Apollonia din Pont⁵.

4. EUSEBIOS, *P.E.* X, 14, 11. Anaximandros, fiul lui Praxiades, și el de neam din Milet, l-a audiat pe Thales; el, cel dintîi a construit un cadran solar pentru indicarea solstițiilor, a perioadelor de timp, a anotimpurilor și a echinocțiilor (cf. HERODOT II, 109: grecii au luat cunoștință despre cadranul solar, despre gnomon și cele 12 diviziuni ale zilei, de la babilonieni).

5. PLINIUS, *N.H.* II, 31. Se spune că Anaximandros din Milet a constatat o înclinare [a zodiacului]⁶ și a adus-o la cunoștință, el, cel dintîi, în timpul olimpiadei a 58-a [548—545], apoi Kleostratos a descoperit constelațiile din zodiac, mai întîi pe cele ale Berbecului și Săgetătorului [6 B 2]; Atlas, cu mult înainte descoperise însăși revoluția planetelor.

5 a. CIC., *de div.* I, 50, 112. Spartanii au fost sfătuiți de Anaximandros, filosoful cercetător al naturii, să-și părăsească casele și cetatea și să se ducă să se așeze înarmați pe ogoare, cu tot ce aveau, fiindcă-i amenința un cutremur de pământ, atunci cînd cetatea toată s-a prăbușit și cînd vîrfurile Taigetului s-a desprins ca o pupă de corabie. Cf. PLIN., *N.H.* II, 191 și 12 A 28.

6. AGATHEMEROS I, 1 (din Eratosthenes). Anaximandros din Milet, cel ce l-a audiat pe Thales, a fost cel dintîi care a cutezat să facă o hartă a pământului locuit; după acesta, Hekataios din Milet [FGHist. I, T, 12 a, I, 3], bărbat care umblase mult prin lume, a desăvîrșit lucrarea, încît aceasta a devenit obiect de admirație. STRABON I, p. 7. Primii doi după Homer, Eratosthenes îi numește pe Anaxi-

mandros, prietenul și concetățeanul lui Thales și pe Hekataios din Milet [FGHst. I, T II b]. Primul, a publicat cea dintâi hartă geografică, iar Hekataios a lăsat o schiță considerată că este a lui Anaximandros, pe baza altei scrieri a lui.

7. THEMIST., *Or.* 36, p. 317. După cîte știm, Anaximandros a fost cel dintâi dintre eleni care a cutezat să dea la iveală un tratat intitulat *Despre natură*.

8. DIOG. LAËRT. VIII, 70. Diodor din Efes, scriind despre Anaximandros, spune că [Empedocles] l-a imitat în manifestarea unei trufii teatrale și în purtarea de ȳeșminte somptuoase.

9. SIMPLIC., *Phys.* 24, 13 (TEOFRAST, *Phys. Opin.*, fr. 2. Dox. 476).

Din numărul învăȃaților care afirmau că principiul lucrurilor este unul, aflat în mișcare și nedeterminat, Anaximandros din Milet, fiul lui Praxiades, urmașul și discipolul lui Thales, a afirmat că principiul și elementul constitutiv al lucrurilor este *apeiron*-ul⁷ și el a fost primul care a folosit acest termen pentru *arché* (principiu). Această *arché*, afirăă el, nu este nici apa, nici vreunul din așa-numitele elemente, ci o altă substanȃă (φύσις), *apeiron*, din care-și trag obirșia toate cerurile și lumile cuprinse în ele: De a c o l o d e u n d e . . . t i m p u l u i [B 1] exprimăndu-se în termeni mai poetici. Este cert că Anaximandros în urma observaȃăi făcute că cele patru elemente se preschimbă unele în altele, a refuzat să admită pe vreunul dintre ele ca substrat material, acceptînd altceva, dincolo de ele; pe de altă parte, el nu face nașterea dependentă de transformarea elementului, ci de desprinderea contrariilor, datorită mișcării eterne. De aceea, Aristotel l-a și clasificat printre cei ce sînt de aceeași părere cu Anaxagoras. 150,24. Contrariile sînt caldul și recele, uscatul și umedul și celelalte. Cf. ARISTOTEL, *Phys.*, I, 4. 187 a 20. Ceilalți, desprind contrariile inerente din Unu, așa cum susȃău Anaximandros și toți aceia ce afirmă că există Unu și Multiplu, ca de pildă, Empedocles și Anaxagoras, căci și ei desprind pe toate celelalte din amestec.

9 a. SIMPL., *Phys.* 154, 14. De asemenea, Teofrast consideră pe Anaxagoras ca avînd o poziție foarte apropiată de Anaximandros și interpretează în acest sens afirmația lui Anaxagoras, anume că substratul poate fi înțeles ca o natură unică. În *Opiniile cercetătorilor naturii*, el scrie în chipul următor (fr. 4, D. 479): „Dînd lucrurilor o asemenea interpretare, s-ar părea că ei consideră principiile materiale ca nemărginite, cum s-a mai spus, iar cauza mișcării și a genezei una și aceeași. Dacă cineva ar presupune că amestecul tuturor lucrurilor reprezintă un singur substrat, nedeterminat și ca formă și ca mărime — ceea ce pare că într-adevăr vrea să spună — rezultă că el invocă două principii, substanța *apeiron*-ului și intelectul; în acest chip, cu privire la elementele corporale, s-ar părea că procedează în chip foarte apropiat de Anaximandros”.

10. [PLUT.], *Stromat.* 2 (D. 579; din Teofrast). Anaximandros, legat de [Thales] prin prietenie, a afirmat că *apeiron*-ul este cauza oricărei nașteri și pieiri, din care — spune el — s-au desprins cerurile și, în general, toate lumile infinite. El a demonstrat că pieirea și, cu mult înaintea acesteia, nașterea, își trag obîrșia din eternitatea infinită, învîrtindu-se toate în cerc. Afirmă că pămîntul este de formă cilindrică, că înălțimea lui ar reprezenta o treime din lățime. Spune, de asemenea, că forța care generează dintotdeauna căldura și frigul, s-a diferențiat în procesul de naștere al acestei lumi și alcătuiește la periferia ei o sferă de foc, care înconjură atmosfera din jurul pămîntului, întocmai scoarței care cuprinde tulpina copacului. Soarele, luna și stelele s-au format după ce sfera de foc s-a rupt în bucăți iar focul a fost prins într-o serie de inele. De asemenea, susține că omul s-a născut dintru început din viețuitoare de altă specie. Ideea aceasta o sprijină pe faptul că progeniturile altor animale, curînd după ce s-au născut se hrănesc singure, prin mijloace proprii, în timp ce numai omul pretinde o îngrijire îndelungată. De aceea, așa fiind lucrurile, omul nu s-ar fi putut păstra în viață de la început.

11. HIPPOL., *Ref.* I, 6, 1—7 (D. 559 W. 10). 1. Anaxi-

mandros Milesianul, fiul lui Praxiades, l-a audiat pe Thales. El a afirmat că principiul lucrurilor este o substanță infinită* din care își trag începutul cerurile și lumea cuprinsă în ele. Această natură este veșnică, nu îmbătrânește [B 2] și cuprinde în ea toate lumile. El vorbește despre timp, în sensul că nașterea, existența și pieirea ar fi determinate. 2. El a afirmat că *apeiron*-ul este începutul și elementul primordial al lucrurilor, fiind primul care a întrebuițat termenul pentru elementul primordial; pe lângă acestea, a mai spus că mișcarea este veșnică și că înlăuntrul ei se nasc cerurile. 3. Pământul se află în stare de suspensie și nu este susținut de nimic, ci se menține pe locul lui, datorită faptului că este în egală măsură depărtat de toate. Forma pământului este curbată și rotunjită, asemenea unei coloane de piatră [B 5]. Noi pășim pe una din suprafețele de bază, iar cealaltă se află de cealaltă parte. 4. Astele s-au născut sub forma unui inel de foc; ele s-au desprins din focul cosmic și sînt împresurate de aer. Pe dinăuntru inelului se găsesc niște deschizături, ca niște răsufletori, întocmai orificiilor la flaut, prin care ne apar astrele; atunci cînd orificiile se astupă, se produc eclipsele. 5. Iar luna apare uneori plină, iar alteori în scădere, în funcție de deschizături, dacă sînt astupate ori nu. Cu privire la ciclul soarelui zicea că este de douăzeci și șapte de ori mai mare*** față de al pământului și de optsprezece ori mai mare*** decît al lunii. Ciclul soarelui se află în punctul cel mai înălțat***, ciclurile stelelor fixe*** fiind cele mai coborîte. 6. Animalele s-au născut din <umezeala> evaporată de căldura soarelui. Omul, la naștere, era asemenea unei alte viețuitoare, adică asemenea unui pește. 7. Vînturile se produc din straturile de aer cele mai ușoare ale văzduhului, ce se desprind și intră în mișcare atunci cînd se îngîmădesc laolaltă; ploile în schimb iau naștere din exhalajia de aer ridicată de soare din pămînt. Fulgercele se

* Termenul ἀπειρον: cînd este vorba de texte aristotelice nu există nici un impediment de a fi tradus prin „infinit”. S-a procedat în consecință.

*** Text corupt.

produc atunci cînd vîntul despică norii în năvala lui. Anaximandros s-a născut în anul al treilea al olimpiadei 42 [610].

12. HERM., *Irris.* 10 (D. 653). Concetățeanul acestuia (al lui Thales), Anaximandros, afirmă că un principiu mai vechi decît umiditatea este mișcarea veșnică și că prin ea unele lucruri se nasc și altele pier.

13. CIC., *Acad. pr.* II, 37, 118. Căci acesta [Anaximandros] a spus că există o nemărginire a naturii, din care s-au naște toate.

14. AËT., *de plac.* I, 3, 3 (D. 277). Anaximandros din Milet, fiul lui Praxiades, afirmă că principiul de bază al lucrurilor ar fi *apeiron*-ul; căci toate din acesta se nasc și toate în acesta pier; de aceea se și nasc lumi infinite și pier din nou în ceea ce le-a dat naștere. El afirmă deci că scopul nemărginirii este ca procesul de naștere să nu înceteze deloc. Dar el greșește, deoarece nu arată ce înseamnă *apeiron*-ul, dacă este cumva aer, apă, pămînt sau vreo altă realitate corporală. Greșește deci, atunci cînd pune în joc materia, dar suprimă cauza eficientă. Într-adevăr, *apeiron*-ul nu este nimic altceva decît materie, iar materia nu poate trece în act, dacă nu are la bază cauza eficientă. Cf. ARISTOTEL, *Phys.* III, 7, 207 b 35. *Apeiron*-ul ca materie, este o cauză, esența lui este privațiunea, iar substratul reprezintă ceea ce e continuu și perceptibil. Toți ceilalți, pe cît se pare, se referă la *apeiron* cu înțelesul de materie; de aceea este fără sens să se facă din infinit ceva care include și nu ceva care este inclus.

15. ARISTOTEL, *Phys.* III, 4, 203 b 6. Orice lucru se înfățișează sau ca un principiu, sau rezultă dintr-un principiu, dar *apeiron*-ul nu are un principiu anterior lui, deoarece acesta ar constitui pentru el o mărginire. Pe lingă aceasta, *apeiron*-ul fiind un principiu este nenăscut și nepieritor. Într-adevăr, orice lucru născut este obligat să aibă un sfîrșit și există un sfîrșit pentru orice proces de pierire. De aceea, așa cum spunem noi, nu există un principiu al *apeiron*-ului, el fiind principiul celorlalte lucruri, cuprinzînd totul și conducînd totul, așa cum susțin toți aceia care nu

admit alte cauze, în afară de *apeiron*, cum ar fi „rațiu-nea” [Anaxagoras] sau „prietenia” [Empedocles]. *Apeiron*-ul este divinul. El este nemuritor și nepieritor [b 3], așa cum afirmă Anaximandros și cei mai mulți dintre cercetătorii naturii. Convingerea că există ceva infinit se ivește la cercetători mai ales în virtutea a cinci temeuri: pe temeiul timpului (căci acesta este nemărginit), apoi pe cel al diviziunii, în cazul mărimilor (căci matematicienii folosesc noțiunea de „infinit”), mai departe, prin faptul că numai în acest fel n-ar înceta nașterea și pieirea, anume, dacă [admitem că] este „infinit” (ἄπειρον) cel din care se desprinde ceea ce se naște; de asemenea, ceea ce se prezintă limitat este totdeauna limitat în raport cu un anume lucru, astfel încât este necesar să nu existe nici o limită, dacă negreșit trebuie ca un lucru să se limiteze totdeauna față de un altul; cel mai important argument, care totodată pricinuieste tuturor nedumerire, se sprijină însă pe faptul că în gândire nu intervine nici o delimitare, că numărul pare infinit, la fel cu mărimile matematice și cu ceea ce este exterior cerului. Fiindcă lumea exterioară este infinită, materia corporală și lucrurile par a fi și ele „infinit” (ἄπειρον).

16. ALEX., *Metaph.* 60, 8 a adăugat la schița sa istorică opinia lui Anaximandros, cel ce a stabilit ca principiu o natură intermediară între aer și foc ori între aer și apă, deoarece se spune că a susținut amîndouă aceste lucruri. [Diels: fals dedus din ARIST., *de caelo* III, 5, 303 b 12. *Metaph.* I, 7, 988 a 30 și alte locuri; dimpotrivă, *Phys.* I, 4, 187 a 12]. Într-adevăr, unii, punînd la baza existenței corporale un singur substrat sau ceva din cele trei, sau altceva care se prezintă mai dens decît focul, dar mai ușor decît aerul, spun că așa se nasc multe alte lucruri, prin condensare sau rarefiere . . . 20. După opinia altora, din acel Unu care le cuprinde, apar prin diviziune contrariile existente, așa cum afirmă Anaximandros. 5, 204 b 22. Dar *apeiron*-ul nu poate fi conceput ca un corp, unu și simplu, nici cum spun unii [Anaximandros, vezi SIMPL., loc. cit.], ca ceva ce este în afara elementelor primordiale, ceva din

care să se fi născut acestea, și nici că există pur și simplu. Unii consideră astfel *apeiron*-ul și nu ca aer sau apă, așa încît celelalte [elemente] să nu dispară în fața propriului lor infinit. Într-adevăr, ele se află în contradicție între ele, cum este, de pildă, aerul, care este rece, apa care este umedă, focul care este cald. Dar în ipoteza existenței unui *apeiron* propriu, toate ar dispărea odată cu celelalte lucruri. Însă ei susțin că există un alt *apeiron* din care se nasc acestea.

17. AUGUSTIN, *De Civit. Dei* VIII, 2. Acesta socotea că fiecare lucru se naște nu dintr-unul singur, cum susținea Thales, de pildă, dintr-un element umed, ci din propriile sale principii, iar despre aceste principii ale fiecărui lucru în parte, el credea că sînt infinite, că există lumi nenumărate și că toate lucrurile se ivesc înlăuntrul lor, iar despre aceste lumi afirma că ele pier și renasc, proporțional cu durata de timp hărăzită fiecăreia, fără să atribuie ceva din domeniul rațiunii divine în creația acestor lucruri. SIMPLICIUS, *De caelo* 615, 13. Anaximandros a fost concetățean și prieten cu Thales. . . , a fost cel dintîi filosof care a introdus noțiunea de *apeiron* spre a se folosi din plin [de această noțiune în explicarea] nașterii lucrurilor. Acesta a mai afirmat că lumile sînt infinite de multe și, precum se pare, presupunea că fiecare din aceste lumi își are obîrșia într-un astfel de element infinit. AËT. I, 7, 12 (D. 302). Anaximandros a susținut că cerurile infinite sînt zei. CIC., *de nat. deor.* I, 10, 25. Opinia lui Anaximandros este că zeii își au începutul și pieirea la mari intervale de timp și că ei reprezintă lumi fără număr. Dar putem noi oare să concepem divinitatea într-alt mod decît veșnică? AËT., *de plac.* II, 1, 3 (D. 327). Potrivit lui Anaximandros, Anaximenes, Archelaos, Xenofan, Diogenes, Leucippos, Democrit, Epicur, lumile, infinite ca număr, se nasc și pier, în funcție de fiecare ciclu cosmic, în sînul nemărginitului. 8. (D. 329). În numărul acelor care au arătat că lumile sînt infinite de multe, Anaximandros afirmă că acestea se află la o egală depărtare unele de altele. 4, 6. (D. 331). Anaximandros . . . Universul este pieritor. SIMPL., *Phys.* 1121, 5. Unii, presupunînd că lumile sînt infinite ca număr, cum sînt

de exemplu, discipolii lui Anaximandros, Leucippos, Democrit și, mai târziu, ai lui Epicur, mai presupuneau că acestea se nasc și pier în nemărginit, unele făcându-și sta-tornic apariția, altele pierind, iar despre mișcare spuneau că e veșnică ; într-adevăr, fără de mișcare nu există naștere ori pieire.

17 a. AËT. II, 11, 5 (D. 340). Anaximandros [crede că cerul] este alcătuit dintr-un amestec de cald și rece.

18. AËT. II, 13, 7 (D. 342). Anaximandros susține că [astrelor] reprezintă condensări de aer, cu aspectul unui cerc inelar, plin de foc, din ale cărui orificii, aflate într-o anumită parte, ies flăcări. 15, 6 (D. 345). Anaximandros și Metrodoros din Chios⁸ și Crates⁹ susțin că soarele este așezat mai sus decât toate astrele, că după soare se situează luna și dedesubtul acesteia stelele și planetele. 16, 5 (D. 345). Anaximandros afirmă că [stelele] sînt purtate pe inelele și sferile pe care a pășit [fiecare stea].

19. SIMPL., *De caelo* 471, 1. Aceste lucruri, a spus [ARIST. 291 a 29], trebuie să fie luate în considerare, după aceia ce se preocupă de astronomie. Căci acolo [în scrierile lor] s-au dat indicații cu privire la ordinea stelelor mișcătoare [planetele], ca și la mărimile și distanțele dintre ele. Anaximandros a descoperit cel dintîi raportul mărimilor și distanțelor dintre planete, așa cum spune Eudemos [fr. 95 Sp.], care atribuie vechilor pythagorici stabilirea poziției lor. Pînă acum, mărimea precum și distanțele soarelui și ale lunii se stabileau luîndu-se ca punct de plecare eclipsele, ținîndu-se seamă de momentul ieșirii din eclipsă ; și pare verosimil ca acestea să fi fost descoperite tot de Anaximandros, ca și mărimea planetelor Marte și Venus, după schimbarea poziției lor față de acelea [soarele și luna].

20. PLIN., *N.H.* XVIII, 213. Potrivit tradiției... după Hesiod, apusul matinal al pleiadelor se produce odată cu echinocțiul de toamnă ; după Thales, la 25 de zile mai târziu de echinocțiu, iar după Anaximandros, la 31 de zile.

21. ACHILL., *Isagoge* 19 (46, 20 M. din Poseidonios). Unii filosofi, în numărul cărora se situează și Anaximandros, afirmă că [soarele] este emițător de lumină și că are forma unei roți. Căci asemenea roții care are butucul găurit și spițe ce se întind spre cercul exterior al roții, așa și soarele, răspîndindu-și lumina din gaura butucului face ca razele să țîșnească și să lumineze în afară, de jur împrejur. După unii [foarte probabil același Anaximandros, Diels] soarele trimite lumina ca dintr-o trompetă, dintr-un loc concav și îngust, întocmai trombelor aeriene. AËT. II, 20, 1 (D. 348). Anaximandros susține că [soarele] este de 28 ori mai mare ca pămîntul, că este asemenea unei roți de car, avînd interiorul plin de foc, că focul este vizibil dintr-o parte, răzbind [în trombă] printr-un orificiu, întocmai ca suflul vijelios printr-un orificiu de foale. Acesta este soarele. 21, 1 (D. 351). Anaximandros afirmă că soarele este egal [ca mărime] cu pămîntul dar că cercul de pe care are loc exhalăția focului și care se învîrtește, este de 27 de ori mai mare ca pămîntul. 24, 2 (D. 354). Anaximandros afirmă că [eclipsa de soare se produce] atunci cînd se astupă orificiul prin care este exhalat focul.

22. AËT. II, 25, 1 (D. 355). Anaximandros susține că cercul [lunii] este de 19 ori mai mare decît pămîntul, fiind asemănător unei <roți> de car, cu interiorul plin de foc la fel cu cercul soarelui; este așezat oblic, ca și cel al soarelui, producînd o singură exhalăție ca printr-un orificiu de foale. Ea se întunecă datorită mișcării de rotație. 28, 1 (D. 358). Anaximandros, Xenofan și Berossos¹⁰ au afirmat că are o lumină proprie. 29, 1 (D. 359). Anaximandros zice că [luna intră în eclipsă] atunci cînd se astupă orificiul de pe cercul roții.

23. AËT. III, 3, 1 (D. 367). Despre fulgere, trăsnete, trombe și furtuni, Anaximandros susține că toate acestea se produc din pricina suflării vîntului; căci, dacă vîntul este prins de un nor gros, desprinderea sa violentă, datorită subtilității și ponderii sale extrem de reduse, produce tunetul, iar despărțirea [de masa norului] dă naștere unei strălu-

ciri luminoase, prin contrast cu întunecimea norilor. SE-NECA, *Nat. Quaest.* II, 18. Anaximandros atribuia totul suflului aerului. Cu privire la tunete, spunea că sînt zgomote produse de un nor izbit [de vînt]. Dar, prin ce sînt ele deosebite? Datorită faptului că însuși suflul este deosebit. De ce tună din senin? Fiindcă și atunci suflul își face drum prin aerul dens și sfîșiat. De ce uneori nu fulgeră și totuși tună? Fiindcă suflul mai slab n-a reușit să producă flacăra, ci numai sunetul. Ce este deci străfulgerarea în sine? Tremurul aerului ce devine tot mai rar și se ridică, producînd o văpaie mai slabă, ce nu poate răzbi. Ce este fulgerul? Traectoria unui suflu mai energetic și mai dens.

24. — III, 7, 1 (D. 374). Anaximandros afirmă că vîntul este un curent al aerului, produs de părțile cele mai usoare și mai umede ale acestuia, puse în mișcare sau evaporate de soare.

25. — III, 10, 2 (D. 376). Anaximandros spune că pămîntul este asemenea unei coloane de piatră [B 5]; suprafețele de bază*** [vezi A 11, 3].

26. ARIST., *De caelo* B 13, 295 b 10. Sînt unii ce susțin că [pămîntul] stă pe loc, datorită distanțelor egale față de rest, cum opinează dintre cei vechi Anaximandros. Într-adevăr, pentru ceea ce se află plasat în centru și este raportat în chip egal față de extremități, nu se cuvine să se miște fie în sus, fie în jos, fie într-o parte. Totodată, îi este imposibil să se miște în direcții contrare, astfel încît, în mod necesar, stă pe loc. THEO SMYRN., p. 198, 18 Hill (din Derkyllides). [Eudem. fr. 94 Speng.]. Anaximandros însă spune că pămîntul este suspendat în văzduh și că se află în centrul Universului.

27. ARISTOTEL, *Meteor.* B, 1, 353 b 6. Tot spațiul din jurul pămîntului era lichid la început. Apoi, uscîndu-se, datorită soarelui, se spune că pe de o parte a declanșat prin evaporare vînturile, cît și solstițiile soarelui și ale lunii, iar pe de altă parte, apa care a mai rămas a con-

*** Text corupt.

stituit marea. De aceea, unii cred că marea scade prin uscare și că în cele din urmă ea va seca în întregime. ALEX. la acest loc. St. 67, 3. Unii dintre aceștia susțin că marea este o rămășiță din întinderea inițială de apă. Dacă admitem că spațiul din jurul pământului a fost lichid și că ulterior o parte din umiditate s-a evaporat, datorită soarelui, producând deopotrivă vânturi cât și solstițiile soarelui și ale lunii, [e verosimil] să credem că solstițiile acelor [astre] se produc prin aceste evaporări și exhalatii; de aici rezultă o abundență de umezeală prin învîrtirea [vaporilor] în jurul lor*; o altă parte a umezelii, care a rămas în locurile scobite ale pământului, ar fi marea. Aceasta face ca marea să scadă treptat, fiind de fiecare dată uscată de soare, pentru ca în cele din urmă să sece definitiv. Așa cum povestește Teofrast, [*Phys. opin.* fr. 23 D. 494] această părere au împărtășit-o Anaximandros și Diogenes. AĖT. III, 16, 1 (D. 381). Anaximandros afirmă că marea este o rămășiță a primei umidități, cea mai mare parte a acesteia fiind secată de foc, iar partea rămasă supusă schimbării din pricina încălzirii.

28. AMMIAN. XVII, 7, 12 (vezi A 5a). Anaximandros afirmă că pământul devenit dur, fie din cauza uscăciunii exagerate a căldurilor, fie din cauza umidității ploilor, face să apară mari crăpături, în care pătrunde cu violență aerul de deasupra. Deoarece este zguduit de tăria suflului pătruns prin crăpături, pământul se deplasează din poziția sa. Din această cauză se iscă cutremurele, prin evaporări sau prin revărsări exagerate de ape, căzute din cer, astfel că vechii poeți și teologi l-au numit pe Neptun, stăpînul elementului umed, Ennosigaios și Sisichthon**.

29. AĖT. IV, 3, 2 (D. 387). Anaximenes, Anaximandros, Anaxagoras și Archelaos¹¹ au afirmat că natura sufletului este aerul.

30. — V, 19, 4 (D. 430). Anaximandros susține că cele dinții animale s-au născut în apă, fiind înfășurate în niște

* Soarele și luna.

** Cel ce zguduie pământul.

carapace cu țepi și că prin înaintarea în vîrstă au ieșit pe uscat, unde, după ce li s-a crăpat carapacea de jur împrejur, după o scurtă trecere de timp și-au modificat felul lor de viață. CENSORIN. 4, 7. Anaximandros din Milet crede că din apa amestecată cu pămînt și supusă încălzirii au ieșit pești sau animale asemănătoare cu peștii. Oamenii s-ar fi dezvoltat înăuntrul acestor animale, foetus-ul fiind reținut acolo, înăuntru, pentru maturizare. Atunci cînd foetus-urile s-au desprins, din ele au ieșit bărbați și femei, în stare să se hrănească singuri. PLUT., *Symp.* VIII, 8, 4, p. 730 E. Cei ce descind din Hellen cel de demult, au credința, ca și sirienii, că omul s-a născut din apă și aduc jertfe strămoșului lor, Poseidon. De aceea ei aduc cinstire peștelui, ca avînd înrudire cu ei și ca unul care i-a crescut, filosofînd într-un fel mai cuminte decît Anaximandros. Căci acesta afirmă că peștii și oamenii nu s-au născut în aceleași medii, ci că oamenii s-au născut, hrăniți și dezvoltat mai întîi înăuntrul peștilor și, după ce au crescut acolo mari, la fel cu rechinii, și au devenit apti să se ajute singuri, numai atunci au ieșit dinăuntrul lor și au adoptat o viață terestră. După cum focul consumă lemnul din care s-a aprins, care-i este mamă și tată în același timp — așa cum a afirmat acela care a introdus focul cu căsătoria lui Keyx în operele lui Hesiod [fr. 158 Rzach] — tot astfel Anaximandros a numit peștele tată și mamă al oamenilor, excluzîndu-l de la mîncare.

B) FRAGMENTE

1. SIMPL., *Phys.* 24, 13 [ci. A 9]. Anaximandros a afirmat că „începutul lucrurilor este *apeiron*-ul... De acolo de unde se produce nașterea lucrurilor, tot de acolo le vine și pieirea, potrivit cu necesitatea, căci ele trebuie să dea socoteală unele altora, pentru nedreptatea făcută, potrivit cu rînduiala timpului”, exprimîndu-se astfel în termeni poetici.

2. HIPPOL., *Ref.* I, 6, 1. Această (natură a *apeiron*-ului) este veșnică și „fără bătrînețe”.

3. ARIST., *Phys.* III, 4, 203 b 13. Nemuritor... și nepieritor (este *apeiron*-ul = divinul).

4. AËT. II, 20, 1 [vezi A 21, I, 87, 13. 21]. orificiu [prin care trece] un suflu vijelios [cf. 22 B 31].

5. AËT. III, 10, 2 [cf. A, 11, 25, II, 84, 8. 87, 37]. Pământul este asemenea „unei coloane de piatră”.

C) ÎNDOIELNICE

Schol. DIONYS. THRAC., p. 183, 1. Alții, cum ar fi de pildă, Ephoros¹², în cartea a doua [FGrHist. 70, F, 105, II, 68], consideră ca descoperitor al alfabetului pe Cadmos, în timp ce alții spun că nu el este născocitorul, ci ne-a transmis doar invenția fenicienilor... dar Pythodoros afirmă că... Danaos ar fi transmis acestea. Aceste lucruri le mărturisesc și scriitorii din Milet, Anaximandros, Dionysios și Hekataios [FGrHist. 1, F, 20, I, 12], pe care-i înfățișează și Apollodoros¹³ în listele privind pe scriitorii cei noi [FGrHist. 244, F, 165, II, 1092].

¹ Vezi *Studiul istoric*, p. LXII.

² *Ibidem*, p. LXIII. Despre *apeiron* la Anaximandros, W. Kraus, *Das Wesen des Unendlichen bei Anaximander*, „Rhein. Mus.” (93), S.N. 1949–1950, p. 364–373; Charles H. Kahn, *Anaximander and the origins of Greek cosmology*, New-York, 1960.

³ Cadranul solar, folosit în Orient, indica orele cu ajutorul umbrei proiectate. A devenit un instrument de măsurătoare foarte apreciat de greci. Cf. J. Burnet, *op. cit.*, vol. 1, p. 60 și urm.

⁴ Vezi nota 31 la Thales. Informația că a existat un rezumat al lucrării lui Anaximandros, cunoscut de Apollodoros, este deosebit de prețioasă.

⁵ Trăit în mijlocul navigatorilor și al negustorilor milesieni, participarea filosofului la colonizarea Apolloniei din Pont pare verosimilă.

⁶ G. S. Kirk și J. E. Raven, *PPH*, p. 102 nu sînt de acord cu această informație.

⁷ Vezi *Studiul istoric*, p. LXIII; J.-Pierre Vernant, *Mythe et pensée...*, p. 149.

⁸ Metrodoros din Chios a fost discipolul lui Democrit.

⁹ Crates din Mallos, filosof stoic și gramatic, sec. III î.e.n., a fost conducătorul școlii din Pergamon.

¹⁰ Berosos, istoric și scriitor babilonian de limbă greacă (sec. I î.e.n.).

¹¹ Archelaos, discipol al lui Anaxagoras (sec. V î.e.n.), cunoscut în antichitate ca dascăl al lui Socrate. Vezi p. 607.

¹² Istoric grec (sec. IV î.e.n.), autor al unei *Istории universale*. A fost discipolul lui Isocrate.

¹³ Vezi nota 4.

ANAXIMENES

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Original ca și Thales, din Milet — în jurul anilor 550—545 î.e.n. se afla în plină activitate creatoare — Anaximenes este considerat discipolul și urmașul lui Anaximandros. Renunțând însă la doctrina magistrului său despre *apeiron* ca element primordial, Anaximenes încearcă să găsească acest element în una din substanțele fizice ale naturii. El s-a oprit cu precădere asupra aerului.

Prin învățăturile sale despre aer ca element primordial, pe care-l considera și principiu vital (vezi B 1 și B 2), a fost socotit drept un precursor al concepției stoice despre *pneuma*. Și el trece, ca și ceilalți milesieni, drept inventatorul gnomonului [A 14 a] a cărui prezentare se zice că a făcut-o la Sparta, în Laconia.

A) VIAȚA ȘI ÎNVĂȚĂTURA

1. DIOG. LAËRT. II, 3. Anaximenes din Milet, fiul lui Eurystratos, a audiat învățătura lui Anaximandros; unii spun că l-ar fi audiat și pe Parmenides¹. El a susținut că obârșia lucrurilor este aerul² și *apeiron*-ul [ἄπειρον], că stelele nu se mișcă pe sub pământ, ci în jurul pământului.

În scrierile lui a întrebuințat dialectul ionic, scriind într-o limbă simplă și nemeșteșugită³. După spusele lui Apollodoros⁴ [FGrHist. 244, F, 66, II, 1039], s-a născut pe vremea cuceririi Sardesului⁵ și a murit în timpul olimpiadei a șaizeci și treia [528/5]⁶.

Au existat și alți doi bărbați, originari din Lampsakos, cu numele de Anaximenes⁷, unul retor și altul istoric, acesta din urmă fiul surorii retorului și care a scris *Faptele de vilejie ale lui Alexandru cel Mare*.

2. *Lex. Suda*. Filosoful Anaximenes din Milet, fiul lui Eurystratos, a fost discipolul și succesorul lui Anaximandros din Milet; unii spun că a fost și discipol al lui Parmenides. El s-a născut în cursul olimpiadei a 55-a [560/57], pe vremea cuceririi Sardesului, atunci când Cyrus, regele perșilor, l-a capturat pe Cresus [546/5].

3. EUSEB., *Chron*. Anaximenes, cel ce s-a ocupat cu cercetarea naturii, era cunoscut în cursul olimpiadei a 55-a, 4 (?) [557/56; 55,1].

4. ARIST., *Metaph.* I, 3, 984 a 5. Anaximenes și Diogenes⁸ stabilesc că aerul este anterior apei și-l consideră pe

acesta drept principiu al corpurilor simple. Vezi AĖT. I, 3, 4 (13, B 2).

5. SIMPL., *Phys.* 24, 26 (Teofrast, *Phys. op.* fr. 2, D. 476). Anaximenes din Milet, fiul lui Eurystratos, cel care a fost discipolul lui Anaximandros, a afirmat și el că lucrurile au un substrat unic și infinit [ἄπειρον], ca și Anaximandros, dar nu indefinit [ἄβριστον] cum a afirmat acesta, ci definit, numindu-l aer; acesta diferă după gradul de rarefiere și comprimare de la o substanță la alta. Când se rarefiază devine foc, iar când se comprimă se transformă în aer, apoi în nor și mai departe în apă, apoi în pământ, în pietre și în celelalte lucruri care sînt formate din acestea. Și acesta (Anaximenes) consideră mișcarea ca fiind veșnică și că datorită ei are loc devenirea. 22,9. Trebuie știut că un lucru este infinitul și finitul, pe bază de pluralitate, care este propriu celor ce afirmă pluralitatea principiilor, și alta este infinitul și finitul ca mărime, care... se potrivește cu ceea ce spun Anaximandros și Anaximenes, care presupun că elementul primordial e unic, dar infinit ca mărime. 149, 32. Teofrast, în lucrarea sa *Istorie* [fr. 2, Dox. 477] a atribuit numai lui [Anaximenes] rarefierea și comprimarea; totuși, este evident că și alții au admis rarefierea și comprimarea.

6. [PLUT.], *Stromat.* 3 (D. 579). Se spune că Anaximenes a afirmat că aerul este principiuul tuturor lucrurilor și că acesta este nelimitat ca mărime, însă definit în ceea ce privește calitățile sale specifice. Anaximenes a afirmat că toate iau naștere prin condensarea și rarefierea aerului și că mișcarea există de la începutul veacurilor⁹. Din pricina densificării aerului, el spune că s-a născut mai întâi pământul, care este foarte plat; de aici, și în mod logic, rezultă că este purtat de aer. Soarele, luna și celelalte stele își au începutul nașterii din pământ; el înfățișează, așadar, soarele [ca fiind] pământ, devenit incandescent din cauza mișcării puternice și a căldurii deosebit de mari.

7. HIPPOL., *Ref.* I, 7 (D. 560 W. 11). (1) Anaximenes, care era și el milesian de neam, fiul lui Eurystratos, a

făcând afirmația că aerul, care este *apeiron* [ἄπειρον], stă la obârșia lucrurilor, din care se nasc toate cele ce există, cele care au existat și vor exista, și zeli și lucrurile divine, iar celelalte își iau începutul din acestea. (2) Element caracteristic pentru aer este următorul: atunci când este foarte liniștit nu poate fi sesizat cu ochiul, dar se face simțit prin frig, prin căldură, umezeală și mișcare; el se mișcă continuu, căci dacă aerul nu s-ar mișca, atunci lucrurile care sînt schimbătoare nu s-ar prefăce nici ele. (3) Când aerul devine mai dens sau se rarefiază, înfățișarea lui este diferită. Atunci când se împrăstie datorită rarefierii, se transformă în foc. Pe de altă parte, devenind mai dens, produce vînturile. Printr-o densificare mai mare se formează norul. Apoi, tot din aer, printr-o condensare sporită, apare apa, apoi pămîntul, iar printr-o condensare maximă iau naștere pietrele. În acest chip contrariile principale în procesul devenirii sînt căldura și frigul. (4) Pămîntul este plat și purtat de aer; de asemenea, soarele, luna și toți ceilalți aștri, fiind toți de foc, sînt purtați de aer din cauza formei lor plate. (5) Aștrii s-au născut din pămînt, fiindcă umezeala pămîntului s-a ridicat în sus și răbindu-se a devenit foc, iar focul înălțîndu-se s-au constituit aștrii. Dar în spațiul stelelor există și corpuri cerești avînd natura pămîntului și care se află în mișcare împreună cu ele. (6) El afirmă că astrele nu se mișcă sub pămînt, așa cum au presupus alții, ci în jurul pămîntului, așa cum s-ar învîrți o tichie în jurul capului nostru. Soarele se ascunde nu datorită faptului că ajunge sub pămînt, ci fiindcă este acoperit de regiunile înalte ale pămîntului și datorită distanței mari dintre noi și el, iar stelele nu încălzesc din cauza depărtării, a distanței colosale la care se află față de noi. (7) Vînturile se produc atunci când aerul se condensează și când, împins fiind, se pune în mișcare (?). Condensîndu-se și îngroșîndu-se mai mult, dă naștere norilor și astfel se prefăce în apă; grindina se produce atunci când apa care cade din nori îngheață. Zăpada se produce atunci când norii, căpătînd o mare cantitate de umezeală, îngheață. (8) Fulgerul se produce atunci când intervine o rupere a norilor datorită violenței vînturilor. Atunci când

norii se separă, se naște o lumină strălucitoare de natura focului. Curcubeul se produce atunci cînd razele solare cad peste aerul adunat la un loc. Cutremurul se produce atunci cînd pămîntul este supus unor schimbări mai mari din pricina căldurii și a frigului. (9) Aceste idei le susține Anaximenes. El a fost în apogeul vieții în jurul anului întîi al celei de-a 58-a olimpiade [548/7].

8. HERMIAS, *Irrisio gentilium philosophorum* 7 (D. 653). Ori de cîte ori aş socoti că am pus stăpînire pe o doctrină statică, Anaximenes luînd cuvîntul ar striga: „totuși, eu susțin că Universul este aer și că acesta condensîndu-se și închegîndu-se devine apă și pămînt, iar rărîndu-se și răsfirîndu-se, eter și foc și, revenind la natura lui proprie, devine iar aer”. „Este supus prefacerii”, spune el, „rărit fiind și îndesit(?)”.

9. CIC., *Acad.* II, 37, 118. După acesta [Anaximandros], discipolul acestuia, Anaximenes a afirmat că aerul este infinit iar că toate cîte se nasc din el sînt definite; se nasc, într-adevăr, pămîntul, apa, focul și din ele totul.

10. CIC., *De nat. deor.* I, 10, 26. După aceea, Anaximenes a susținut că aerul este divinitate, că el se naște și că este imens, infinit și veșnic în mișcare, ca și cum aerul, fără nici o formă, ar putea fi o divinitate, mai ales că divinitatea se cade să aibă nu numai o formă oarecare, ci una foarte frumoasă, sau ca și cum n-ar urma moarte după orice lucru care s-a născut. AUG., *De civit. Dei* VIII, 2. [Anaximandros] a lăsat pe Anaximenes ca discipol și urmaș care a atribuit toate cauzele lucrurilor aerului infinit și care n-a negat pe zei și n-a păstrat tăcere în privința lor. Anaximenes a exprimat totuși părerea că nu zeii au creat aerul, ci că aerul este acela din care se nasc zeii. AËT. I, 7, 13 (D. 302). După Anaximenes aerul [este divinitatea]. Cu privire la aceștia care vorbesc astfel, trebuie înțeles că există forțe care străbat prin elemente și corpuri. Cf. II, 1, 3 (I, 86, 16).

11. SIMPL., *Phys.* 1121, 12. Cei ce susțin că Universul este veșnic admit un singur Univers, născut și pieritor.

nu totdeauna același, ci devenind mereu altul, conform cu anumite perioade de timp, așa cum opinează Anaximenes, Heraclit, Diogenes și mai târziu stoicii.

12. AĖT. II, 2, 4 (D. 339 b). Unii susțin că Universul se învîrtește în chip de moară, alții în chip de roată [Anaximandros].

13. AĖT. II, 11, 1 (D. 339). Anaximenes și Parmenides [28, A, 37] susțin că cel mai îndepărtat de pămînt este cerul.

14. AĖT. II, 13, 10 (D. 342). Anaximenes susține că stelele sînt de natură ignee, dar că unele corpuri avînd constituția pămîntului sînt risipite de jur împrejurul lor și se învîrtesc odată cu ele, rămînînd invizibile. 14, 3 (D. 344). Anaximenes spune că stelele sînt fixate ca niște cuie pe firmamentul cristalin, iar alții (?) că sînt niște petale de foc, asemenea unor desene. 16, 6 (D. 346). Anaximenes [susține] că stelele se învîrtesc nu sub pămînt, ci în jurul pămîntului. ARIST., *Meleor.* B 1. 354 a 28. [Anaximenes spune] că mulți dintre vechii cercetători ai fenomenelor cerești erau încredințați că soarele nu se învîrtește pe sub pămînt, ci în jurul lui, și că în acest chip dispăre și se face noapte, fiindcă spre Ursă (nord) pămîntul este înalt. AĖT. II, 19, 1, 2 (D. 347). Platon afirmă că semnele vremii, atît cele de vară cît și cele de iarnă se produc în funcție de răsăritul și apusul stelelor. Anaximenes a susținut că nimic din acestea nu se produce din cauza stelelor, ci numai din cauza soarelui.

14 a. PLIN., *N.H.* II, 186. Astfel, s-a întîmplat ca din cauza intensității variate a luminii, în Meroe, ziua să acunuleze 12 ore din echinocțiu și opt părți dintr-o singură oră. La Alexandria însă, 14 ore, în Italia 15, în Britannia 17 ... 187. Această proporție a umbrelor, care este denumită „gnomonică” a descoperit-o Anaximenes din Milet, discipolul lui Anaximandros, despre care am vorbit (12 A 5) și el cel dintîi a așezat un cadran solar în Lacedemonia, pe care-l numește *sciotherikos* (prinzător de umbră)¹⁰.

15. AËT. II, 20, 2 (D. 348) Anaximenes a afirmat că soarele este de natură ignee. 22, 1 (D. 352) Anaximenes a afirmat că soarele este lat ca o petală. 23, 1 (D. 352). Anaximenes susține că la solstițiu stelele sînt respinse din cauza aerului devenit dens și a rezistenței acestuia.

16. THEO SMYRN. p. 198, 14 Hill. (din Derkyllides). Eudemos povestește în *Astrologie* [fr. 94 Sp.] că Anaximenes a descoperit primul că luna își are lumina de la soare și modul cum ea intră în eclipsă.

17. AËT. III, 3, 2 (D. 368) Anaximenes gîndește la fel cu acesta (adică cu Anaximandros), (cu privire la trăsnet etc.) dar adaugă ceea ce se întîmplă cu marea : cînd aceasta este spintecată de vîsle, strălucește. 4, 1 (D. 370) Anaximenes spune că norii se produc atunci cînd aerul se comprimă tot mai mult ; condensîndu-se și mai mult, încep să cadă ploi ; grindina se formează de cîte ori îngheață apa ce cade, iar zăpada, atunci cînd • infimă cantitate de aer este învăluită de umezeală.

18. —, III, 5, 10 (D. 373) Anaximenes afirmă despre curcubeu că se naște din reflectarea razelor de soare de către un nor comprimat, dens și negru, prin faptul că razele concentrate asupra lui nu pot răzbi prin el. *Schol. ARAT.* p. 515, 27 Maas (din Poseidonios). Anaximenes afirmă despre curcubeu că el se produce datorită reflectării soarelui de către un nor comprimat, dens și negru. De aceea, partea de aer care se găsește mai aproape de soare apare purpurie, fiind încinsă de razele acestuia, iar culoarea întunecată apare în partea în care domină umiditatea. El susține că în timpul nopții curcubeul se produce din lună, dar nu prea des, fiindcă luna plină nu este în permanență, iar lumina acesteia este mai slabă decît a soarelui.

19. GALENOS, in *Hippocratis de humoribus* III, XVI, 395 K (din Poseidonios). Anaximenes stabilește că vînturile se nasc din apă și aer și, printr-un elan de neînțeles pentru noi, ele sînt mînate cu violență, foarte repede, la fel cu zborul păsărilor.

20. AËT. III, 10, 3 (D. 377). Anaximenes susține că [pămîntul] are forma unei mese. ARISTOTEL, *De caelo* b 13, 294 b 13. Anaximenes, Anaxagoras și Democrit afirmă că lățimea lui constituie cauza pentru care pămîntul își păstrează poziția, căci el nu despică, ci apasă, asemenea unui capac, aerul aflat sub el, așa cum se vede că face orice corp plat. Astfel de corpuri sînt și greu de mișcat, fie și priu forța vînturilor, din cauza rezistenței ce-o opun. Accelași lucru, spun ei, îl face și pămîntul cu aerul de sub el. Aerul acesta nemaiavind loc suficient pentru a-și schimba poziția, stă pe loc, comprimat în jos, la fel cu apa din clepsidră. AËT. III, 15, 8 (D. 380) Anaximenes spune că pămîntul, din cauza lățimii sale, este s u s ț i n u t de aer.

21. ARISTOTEL, *Meteor.* B 7. 365 b 6. Anaximenes afirmă că pămîntul udă (de ploi) și (apoi) uscat se crapă și se nasc cutremure din pricina denivelărilor care se prăvălesc; aceasta este cauza care determină seismele în perioadele de secetă și de asemenea în perioadele de mare umiditate. Căci în timpul secetelor, așa cum s-a spus, pămîntul, uscîndu-se, crapă, și din pricina umezelii excesive se prăbușește.

22. GALENOS, in *Hippocratis de natura hominum* XV, 25 K (din Sabinos). El nu afirmă deopotrivă cu Anaximenes că omul este aer, în întregime...

23. PHILOPON. *de anima* 9, 9 Hayd. Unii spun că [sufletul] este de natura aerului, cum afirmă Anaximenes și cîțiva dintre stoici. Cf. și AËT. IV, 3, 2; PLATON, *Phaidon* 96 B.

B) FRAGMENTE

1. PLUT., *de prim. frig.* 7, 947 F. Sau, așa cum credea. Anaximenes cel de demult, să nu considerăm nici recele ca substanță și nici caldul, ci ca stări comune ale materiei, ce apar datorită schimbărilor. Căci Anaximenes spune că acel ceva din materie care se contractă și se comprimă este recele iar ceea ce se prezintă rarefiat (ἀραιόν) și d e s-

tins (aşa numeşte el lucrurile cu propriile sale cuvinte) este caldul. De aceea, nu în chip nepotrivit afirmă el că omul suflă pe gură şi cald şi rece. Suflarea se răceşte dacă este presată şi comprimată cu buzele, iar dacă se lasă gura liber deschisă ea exhală căldură, datorită răririi produse. PS.ARISTOTEL [Probl. 34, 7.964 a 10 ?] ... căci atunci când răsuflăm uşor, iese din noi caldul (τὸ θερμόν), dar atunci când suflăm strângând buzele, noi nu dăm afară aerul din noi, ci [lovim] aerul din faţa gurii, care, rece fiind, este împins şi izbit din plin.

2. AET. I, 3, 4 (D. 278). Anaximenes din Milet, fiul lui Eurystatos, a arătat că aerul este originea tuturor lucrurilor; căci din el se produc toate şi din nou în el se absorb. Precum sufletul nostru, zice el, care este aer, ne stăpîneşte pe noi, tot astfel şi întregul Univers este cuprins de suflare şi aer (aer şi suflare sînt întrebuinţate ca sinonime). Greşeşte însă şi el [cf. 12 A 14] socotind că vieţuitoarele sînt alcătuite din aer simplu şi unic ca înfăţişare şi din suflu. Căci este cu neputinţă ca materia să fie singurul principiu al lucrurilor şi trebuie să ne imaginăm că există o cauză eficientă care le alcătuieşte, tot aşa cum nu este suficient că există argintul pentru o cupă, dacă nu există făuritorul cupei, adică argintarul. Tot astfel se petrec lucrurile şi cu privire la bronz, la lemn şi la restul materiei. 2 a. — II, 22, 1 [cf. A 15. 14, I, 93, 41. 26]. Soarele este plat, asemenea unei petale.

FALSIFICĂRI

3. OLYMPIODOR, *De arte sacra lapidis philosophorum* C 25 (Berthelot Coll. Alchym. gr. I, p. 83, 7). Anaximenes susţine că există un principiu al tuturor lucrurilor, infinit şi în mişcare: aerul. El îl defineşte astfel: aerul este apropiat de incorporeal şi fiindcă noi ne naştem prin revărsarea acestuia, este necesar ca aerul să fie infinit şi abundent, pentru a nu dispărea vreodată.

¹ Afirmație inexactă, întrucât Parmenides a trăit după Anaximenes.

² Vezi *Studiul istoric*, p. LXX.

³ Afirmația că a scris într-o limbă „simplă și nemeșteșugită” este un indiciu că gândirea filosofică greacă era încă în căutarea unui mod de exprimare.

⁴ Vezi nota 31 la Thales.

⁵ Vezi nota 18 la Thales.

⁶ Anumite izvoare atestă că Anaximeues era cu douăzeci și patru de ani mai tânăr decât Anaximandros, iar acesta cu paisprezece ani mai tânăr decât Thales.

⁷ Anaximenes din Lampsakos, contemporan cu Alexandru cel Mare, a fost un retor care a contribuit la constituirea teoriei despre retorică în antichitatea greacă.

⁸ Diogenes din Apollonia (sec. V î.e.n.) este considerat drept un adept al doctrinei lui Anaxagoras. Vezi p. 205.

⁹ Vezi *Studiul istoric*, p. LXXII–LXXIII.

¹⁰ *Sciotherikos*, un aparat simplu de măsurat timpul, un băț înfipt vertical pe un cadran a cărui umbră indică orele dar și solstițiile și echinocțiile.

MAMERCOS

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Știm despre Mamercos ceea ce ne relatează Proclus, în textele consacrate istoriei matematicilor. Mențiunea despre Mamercos este semnificativă, întrucât relevă interesul pentru știința matematică printre cei ce au aparținut generației ce i-a urmat lui Thales.

Proclus, *Prolog la Comentariile la cartea I a Elementelor* lui Euclid, 157.

După acesta [Thales], Mamercos, fratele poetului Stesichoros, este cunoscut ca un mare iubitor de geometrie ; Hippias din Elis ne informează că, în acest domeniu, el a dobândit celebritate.

HIPPON DIN SAMOS

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Un singur fragment cert atestă în niște scholii homerice concepția „cercetătorului naturii”, Hippon, cum îl caracterizează Zeller. Despre viața sa nu cunoaștem mai nimic. Este originar din Samos, ori dintr-un oraș al Greciei Mari. Ar fi fost acuzat de ateism, probabil din cauza opiniei sale despre obârșia Universului exclusiv din elementul „umed”, sau apă. El a lărgit sfera investigațiilor acelor așa-numiți *physiologoi* ionieni, ocupându-se și de chestiuni privitoare la geneza fătului și la dezvoltarea lui în uter (determinarea sexului). Sensul pe care l-a avut, în gândirea sa, insistența asupra numărului șapte (fr. 16), rămâne de cercetat.

A) VIAȚA ȘI ÎNVĂȚĂTURA

1. IAMBlichOS, *Viața lui Pythagoras* 267 [Catalogul pythagoreicilor 58 A]. Melissos din Samos ... Eloris, Hippon. CENSORINUS 5, 2 Lui Hippon din Metapont sau după autorul Aristoxenus [fr. 38 FHG II, 282], din Samos etc. [v. I, 387, 9, 389, 10]. SEXTUS EMPIRICUS, *Pyrrh. hypot.* III, 30. Hippon din Rhegion, vezi I, 385, 25.

Cronologia (după Empedocles), reiese din ARISTOTEL, *De anima* I, 2, 405 b 1 [v. 31 A 4].

2. *Scholi* la ARISTOFAN, *Venetus ad Nubes* 94 urm. [cf. *Aves* 1001].

Acesta e locul de meditație al sufletelor înțelepte.
Acolo locuiesc bărbații care vorbind despre cer
Vor să ne convingă că e un cuptor cu cărbuni
Care se găsește în jurul nostru, iar noi sîntem cărbunii.

Acest lucru îl spune cel dintîi Cratinos, în drama sa *Panoptai* [fr. 155 Koch] despre comediile filosofului Hippon. *Scholiile* la CLEMENS DIN ALEXANDRIA, *Protr.* IV, 103 Klotz. Cratinos menționează despre Hippon că și acesta a fost lipsit de pietate.

3. HIPPOLYT., *Ref.* I, 16 (D. 566, W. 18). Hippon din Rhegion a afirmat că la început a fost apa rece și focul cald*. Pe cînd se naștea, puterea focului era învinsă de

* Ca principii, ca elemente primordiale.

apă și în felul acesta s-a constituit Universul. Sufletul e denumit de el cînd creier, cînd apă. Sămînța e de asemenea ceea ce ne apare din lichid și din care, spune el, ia naștere sufletul.

4. SIMPLICIUS, *Phys.* 23, 22 [v. mai sus I, 77, 16]. Thales ... și Hippon, despre care se crede că a devenit ateu, au spus că apa este începutul, conform celor ce ni se înfățișează simțurilor, ajungînd la această concluzie etc.

5. SEXTUS EMPIRICUS, *Pyrrhoneioi hypotyposeis* III, 30, IX, 361. Hippon din Rhegion [a admis] focul și apa.

6. ALEXANDROS (la nr. 7) 26, 21. Se relatează despre Hippon că acesta a presupus în chip simplist că umedul este începutul, dar într-un chip nu prea clar, căci nu a precizat care din două, apa, ca Thales, ori aerul, ca Anaximenes și Diogenes. IOANN. DIAC., *Alleg. in Hes. Theog.* 116. Elînsă, pămîntul [?, l-a așezat la început], ca și Hippon, ateul.

7. ARISTOTEL, *Metafizica* I, 3, 984 a 3 după Thales [11 A 12]. Nimeni nu l-a socotit demu pe Hippon să-l așeze la rînd cu aceștia, din cauza simplității gîndirii sale.

8. CLEMENS DIN ALEXANDRIA, *Protreptikon* 24 (I, 18, 7 St.). Este de mirare pentru mine din ce pricină Euemenor din Agrigent, Nicanor din Cipru, Hippon, Diagoraș din Melos și, mai presus ca dîșii, acel cyrenian (Theodoros îi este numele), precum și numeroși alți oameni care au trăit în chip înțelept și au depășit în agerimea minții pe ceilalți, au fost totuși numiți „atei”, în legătură cu rătăcirea lor față de zei. PHILOPON, *De anima* 88, 23. Acesta [scil. Hippon] a fost numit „ateul”, deoarece a socotit drept pricină a tuturor lucrurilor nimic altceva decît apa. Compară AEL., *V. H.* 31 [64 A 3]; fr. 33. PLUTARH, *De comm. not.* 31, 4; 1075 A.

9. [ALEX.], in *Metaphys.* 462, 29. Hippon, cel supranumit mai întîi ateul, pentru că a declarat că nu există nimic (în afara celor ce percepem cu simțurile)... Compară B 2.

10. AET. IV, 3, 9 (D. 388) Hippon [a spus] că sufletul (e făcut) din apă. ARISTOTEL, *De anima* I, 2, 405 b 1 (vezi I, 283, 16), b 24. Iar cei ce admit și unul și altul din contrarii, precum căldura sau frigul sau altceva de acest fel, socotesc că și sufletul este unul dintre aceste (contrarii). Ei se lasă, de fapt, conduși doar de nume, pentru că cei ce consideră că sufletul este „căldură”, o fac pentru că prin acest cuvânt se denumește și „trăirea” (τὸ ζῆν), iar cei ce consideră că el este „frig” (ψυχρόν), pentru că sufletul e denumit astfel de la „respirație” (διὰ τῆν ἀναπνοήν) și de la „răcire” (κατάψυξις). PHILOPON, asupra locului, 92, 2. Hippon și Heraclit postulează și unul și altul unul din contrarii, Heraclit, căldura, sub cuvânt că focul ar fi începutul (elementul primordial), iar Hippon recele, socotind apa drept început. Fiecare din ei afirmă și caută să prezinte adevărul cu privire la cuvântul *suflet*, după propria lor părere, unul, spunând că se zice despre cei vii că trăiesc (ζῆν) de la verbul „a fierbe” (ζεῖν), adică de la căldură¹, iar celălalt că sufletul (ψυχή) se numește astfel de la „rece” (ψυχρόν), pentru că socotește drept început apa, de la care porcede existența, legată de apariția cauzei prin care se produce răcirea respirației. Și, pentru că viața își are originea în suflet, iar sufletul provine din rece (adică din apă), atunci urmează ca respirația, care micșorează prin răcire căldura din jurul inimei, fără să frîneze puterea sufletului, să devină și mai intensă (mă refer la intensitatea răcirii). HERM., *Irris*. 2 (D. 651) Cei care spun că apa este generatoare [sc. că e suflet; pe margine, Patm. adaugă corect lemma: Hippon].

11. MENON, *Anonymi Londin.* 11, 22. [*Supplementum Aristotelicum* III, 1, 17]. Hippon [sau Hipponax] crotonia-tul crede că există în noi umiditate proprie, cu ajutorul căreia percepem și trăim. Când asemenea umiditate există în mod convenabil, ființa este sănătoasă, când apare uscăciunea, ființa își pierde sensibilitatea și moare. De aceea bătrînii sînt uscați și insensibili, pentru că nu posedă umiditate. Pentru același motiv, tălpile sînt insensibile, fiindcă ele nu au parte de umiditate. Acestea le spune el [Hippon].

În altă carte, același bărbat spune că așa-numita umiditate se modifică din cauza căldurii excesive și a răcelii excesive și astfel apar bolile ; mai spune că ea se modifică, sau prin prea mult lichid, sau prin uscăciune excesivă, sau printr-o structură mai densă, sau printr-una mai fină, sau prin alți <factori> și arată astfel care e pricina bolii, dar fără a expune bolile ce se ivesc. Cf. PLUTARH, *De Iside* 33, p. 264 B.

12. CENSORINUS 5, 2 [v. I, 385, 4]. Hippon ... crede că sămînța se scurge din măduvă și că se poate dovedi aceasta prin faptul că, după împerecherea vitelor, dacă cineva sacrifică masculul nu va mai găsi măduva, căci s-a scurs.

13. AËT. V, 5, 3 (D. 418). Hippon [spune] că sămînța masculilor, deși proiectată pe organele feminine de reproducere, poate totuși să nu folosească genezei, din pricina uterului căzut în afară. Adeseori se proiectează în uter sămînța de la doi bărbați, mai ales la văduve. Și că oasele provin de la bărbat, iar părțile moi de la femeie. CENSORINUS 5,4.

14. — V, 7, 3 (D. 419) Hipponax [vezi mai sus fr. A 11, r. 2]. Din sămînța compactă și puternică sau din cea fluidă și mai slabă [se nasc bărbați sau femei]. CENSORINUS 6, 4. Hippon afirmă că din sămînța mai fină se nasc femei și din aceea mai densă bărbați. AËT. V, 7 (D. 420) Hipponax [așa aici, cf. însă I, 386, 43]: dacă predomină germeul, este bărbat, dacă predomină nutriția, este femeie.

15. CENSORINUS 6, 1. După Hippon, într-adevăr, capul, în care este sediul sufletului [crește cel dintîi].

16. — 9,2. Hippon, care scrie că pruncul se plămădește în 60 de zile și că în luna a patra se formează părțile compacte, în a cincea apar unghiile și părul, iar în a șaptea este un om complet. 7, 2. Hippon din Metapont a socotit că nașterea poate avea loc de la a șaptea la a zecea lună. În luna a șaptea, fătul este deja matur, deoarece numărul șapte are mare însemnătate, dacă adevărat este că ne for-

măm în timp de șapte luni, că după alte șapte începem să stăm drept, că după luna a șaptea apar dinții și că iarăși, după șapte ani, ei cad, iar în al 14-lea an al vieții se ivește pubertatea. Această maturizare începe la șapte luni, se continuă pînă la a zecea, astfel că natura rămîne în toate celelalte statornică, adică la șapte luni, sau la șapte ani; vom adăuga la urmă trei luni sau trei ani: căci dinții apar la copil în luna a șaptea și se desăvîrșesc în cel mult zece; în anul al șaptelea, cade primul dintre ei, iar în al zecelea, ultimul; după 14 ani, se dezvoltă unii dinți, iar după 17 ani, toți. Cf. 22 A 18, B 126 a, 31 B 153 a.

17. — 6, 3. Iar Diogenes [64 A 25] și Hippon au socotit că în pîntec există un organ proeminent, pe care copilul îl prinde în gură și extrage hrana prin el, la fel ca prin mamelele materne, după naștere.

18. — 6, 9. Urmează despre gemeni, pentru a căror naștere trebuie un anume fel de sămînță, așa cum a crezut Hippon. Într-adevăr, cînd sămînța este mai bogată decît e nevoie pentru un singur copil, ea se îndreaptă în două direcții.

19. TEOFRAST, *Historia Plantarum* I, 3, 5. Hippon spune că toate [plantele] iau naștere prin îngrijire întîmplătoare sau neîntîmplătoare, cele sălbatice și cele altoite, cele fără roade și cele cu roade, cele fără flori și cele cu flori, potrivit cu locul și [cu aerul înconjurător: tot astfel cele cu frunze caduce și cele cu frunze] perene. III, 2, 2. Mai spune Hippon că toate sînt domestice sau sălbatice; cele domestice sînt „cultivate”, cele sălbatice „necultivate”; primele sînt denumite corect, celelalte însă necorect, deoarece [plantele] dacă nu sînt îngrijite, devin toate mai rele și se sălbătesc, dar dacă sînt îngrijite, nu toate devin mai bune, după cum se spune aici.

B) FRAGMENTE

1. *Scholia Homerice*. Genev., p. 197, 19] Nicole, la HOMER, *Iliada*, XXI, 195:

Nimeni nu poate să lupte cu Zeus Cronidul.
Nici puternicul Acheloos nu se măsoară cu el,
Nici puterea Oceanului ce curge din adâncuri,
Din care purced toate riurile și toate mările
Și toate izvoarele și fântinile cele mari.

Crates însă, în cartea a doua a *Comentariilor* sale la Homer ne lămurește că Oceanul este „Marea cea mare”, deoarece, afirmă el, acestea se potrivesc să fie spuse despre marea externă, pe care și acum încă unii o numesc „Marea cea mare”, alții „Marea atlantică”, iar alții „Ocean”. Căci numai un asemenea fluviu ar putea avea această putere. Cîțiva însă [Zenodotos, Megakleides], eliminînd versul despre Ocean [deci v. 195], atribuie acestea fluviului Acheloos, pentru că el nu e mai mic ca marea [externă], nici ca golfulurile acesteia; mă refer la golful tirenian și cel ionic. În cele trei versuri [v. 195—197], el a spus, zice Crates, un lucru cu care și filosofii naturii (φυσικοί) au fost de acord, anume că apa care înconjură în cea mai mare parte pămîntul este Oceanul, din care provine și apa de băut. Hippon spune: căci toate apele de băut sînt din mare², deoarece puțurile din care bem nu sînt mai adînci ca marea: altfel apa nu ar proveni din mare, ci de altundeva. Marea este însă mai adîncă decît apele izvoarelor. Prin urmare, toate cîte sînt deasupra ei, provin din ea. Acestea le-a spus [Crates] ca fiind după Homer.

Apocrife

2. CLEMENS DIN ALEXANDRIA, *Protr.* 55 (I, 43, I St.) Nu trebuie să ne indignăm, desigur, că Hippon cel imortalizat a murit totuși. Hippon a cerut să i se scrie pe mormînt această elegie [*Anthologia Lyrica*] I, 74 Diehl: „Al lui Hippon ...” ALEXANDROS, *In Metaphys.* 27, 1 Aristotel spune despre el că era ateu; de unde și inscripția pe mormîntul său: „Al lui Hippon...”

Acesta-i mormîntul lui Hippon pe care Moira
Egal cu zeii nemuritori făcîndu-l, l-a nimicit.

3. ATHENAIOS XIII, 610 B. Dintre toți cîți s-au minunat în fața mormîntului lui Myrtilos ... „nimic nu este mai zadarnic decît știința excesivă” ... a spus Hippon ateul. Urmează 22 B 40.

4. CLAUDIANUS MAMERTINUS, *De anima* 7, p. 121, 14 Eng. Hippon din Metapont, din școala lui Pythagoras, după ce prezintă argumente despre suflet, de nezdruccinat față de modalitatea părerii sale, se exprimă astfel: „cu totul altceva e sufletul și altceva corpul; sufletul e treaz și atunci cînd corpul e amorțit, el vede și cînd acesta e orb și trăiește și cînd acesta a murit”.

NOTE

¹ Joc de cuvinte pe baza unor apropieri fonologice a verbelor „a trăi” și „a fierbe”, noțiunea de „viață” legîndu-se astfel de aceea de „căldură”, după cum *psyche*, noțiunea de „suflet” este pusă aici în legătură cu cuvîntul *psychron*, „rece”, care se produce în corp datorită respirației.

² Marea care înconjură pămîntul: Oceanul.

IDAIOS DIN HIMERA

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Nu știm nimic nici despre viața, nici despre opera scrisă a acestui autor sicilian. Ne apare ca „ambasador” al direcției ionice de cugetare în vestul lumii grecești. Semnificația principiului „aerului”, pe care îl instituie, este controversată.

SEXT. IX, 360 Anaximenes și Idaios din Himera și Diogenes din Apollonia și atenianul Archelaos, profesorul lui Socrate... susțin că aerul [este principiul primordial și elementul tuturor lucrurilor].

ARISTOT., *Metaphys.* I, 7, 988 a 23 Unii consideră principiul primordial ca fiind materie... toți aceștia sînt de acord în a recunoaște această cauză; dar mai sînt și din aceia care recunosc fie aerul, fie focul, fie apa sau ceva mai dens decît focul dar mai ușor decît aerul [drept principiu]. Într-adevăr, așa susțin unii că ar fi elementul primordial.

— —, *De caelo* III, 5, 303 b 10. Sînt unii care postulează doar existența Unu-lui și pe acest Unu îl identifică divers, fie cu apa, fie cu aerul, fie cu focul, fie cu ceva mai ușor decît apa dar mai dens decît aerul. Ei pretind că ceea ce cuprinde toate cerurile este *apeiron*-ul. Așadar, fie că identifică acest Unu cu apa sau cu aerul sau cu ceva mai ușor decît apa dar mai dens decît aerul —, fie că admit că din acesta se nasc toate celelalte prin îngroșare și vîrtej —,

aceștia se înșeală pe ei înșiși, prezumînd un altceva, care precede elementul primordial.

— —, *Phys.* I, 4, 187 a 12. SIMPL. la acest loc 149,5. Toți presupun că acest Unu este material, dar unii îl identifică cu unul din cele trei elemente, cum ar fi Thales și Hippon cu apa, Anaximenes și Diogenes cu aerul, Heraclit și Hippasos cu focul (nimeni nu a luat în considerare pămîntul în această postură, numai din pricina greutateii ca acesta să sufere modificări). Alții însă îl identifică cu altceva decît cele trei elemente primordiale, cum ar fi ceva mai dens decît focul dar mai ușor decît aerul sau, după cum se spune în alte lucrări, mai dens decît aerul și mai ușor decît apa.

DIOGENES DIN APOLLONIA

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Cunoaştem prea puţin despre viaţa lui Diogenes din Apollonia. Se ştie că s-a născut în Apollonia, aproximativ pe la 480 î.e.n.; poate Apollonia din Creta, dar s-ar putea să fie vorba de o altă cetate cu acelaşi nume. Afirmatia lui Diogenes Laërtios, care-l prezintă ca discipol al lui Anaximenes, nu poate fi luată literal deoarece al treilea mare filosof milesian a murit cu câteva decenii înainte de naşterea lui Diogenes din Apollonia. E vorba probabil de o anumită filiaţie de idei.

Opera sa cuprinde cu certitudine o scriere intitulată *Despre natură*, despre care Simplicius, în sec. VI al erei noastre, afirmă că exista încă pe timpul său. I se mai atribuia paternitatea, — improbabilă — a altor două scrieri, intitulate, una *Despre natura omului*, alta *Împotriva sofistilor*. S-ar putea însă ca aceste titluri să indice părţi din lucrarea *Despre natură*. Puţin întemeiată este informaţia că ar fi scris o *Meteorologie*.

A) VIAȚA ȘI ÎNVĂȚĂTURA

1. DIOG. LAËRT. IX, 47. Diogenes din Apollonia, fiul lui Apollothemis, a fost un fizician foarte renumit. El a fost, cum spune Antisthenes, elevul lui Anaximenes¹. Era contemporan cu Anaxagoras. Demetrios din Phaleron, în *Apologia lui Socrate*, spune că Diogenes abia a scăpat de a fi condamnat la moarte la Atena, pentru că era foarte învidiat².

Învățăturile sale au fost acestea: aerul este elementul din care sînt alcătuite toate lucrurile, lumile sînt infinite în număr și un spațiu nesfîrșit le cuprinde pe toate. După cum este mai condensat sau mai rarefiat, aerul dă naștere lumilor. Nimic nu se naște din nimic și nimic nu dispare în nimic. Pămîntul este sferic, așezat în mijlocul lumii; el și-a primit alcătuirea de la căldura care îl înconjură, iar soliditatea de la frig.

5. SIMPL., *Phys.* 25, 1. Diogenes din Apollonia, care este oarecum cel mai tînăr dintre acei cari s-au ocupat cu chestiunile de filosofie a naturii, s-a orientat mai întotdeauna în chip eclectic, apropiindu-se în parte de învățătura lui Anaxagoras, în parte de a lui Leucippos. Originea naturii, spune și el că este aerul infinit și etern, din care se naște. După cum acesta se condensează sau se rarește și își schimbă starea, se constituie celelalte lucruri. Pe acestea le relatează despre Diogenes; iar scrierea sa, intitulată *Despre natură*³, care a ajuns pînă la noi, numește lămurit aerul ca pe acela din care se naște totul.

6. PSEUDO-PLUTARCHOS, *Stromat.* 12 (D. 583). Diogenes din Apollonia afirmă că aerul este element. Spune că toate se mișcă și că există lumi nenumărate. Iar nașterea lumii o arată astfel: cînd Universul s-a pus în mișcare, rarefiindu-se într-un loc și îndesindu-se într-altul, s-a format un corp în locul unde s-a adunat ceea ce era dens și apoi, după același *logos*, s-au născut celelalte corpuri, iar cele mai ușoare, ocupînd locul cel mai înalt, au format soarele.

7. AËT. I, 3, 26 (D. 289): Iar Diogenes din Apollonia spune că principiul lucrurilor este aerul infinit. ARIST., *De gen. et corr.* I, 6, 322 b, 12. De asemenea, acei care leagă devenirea lucrurilor de un singur principiu trebuie să admită acțiunea și de aceea Diogenes [din Apollonia], pe bună dreptate, spune că dacă nu s-ar naște toate lucrurile dintr-un singur principiu, nu ar fi posibil ca ele să aibă acțiune unele asupra altora, ca bunăoară ce este cald să se răcească și să se încălzească din nou, căci nu căldura și răceala se transformă una în alta, ci în mod vădit substratul lor.

8. PHILODEMOS, *De pietate*, c, 6 b (D. 536) Diogenes îl laudă pe Homer pentru că vorbește despre lucrurile divine nu mitologic, ci în mod realist, căci el îl consideră pe Zeus ca fiind aerul, spunînd că Zeus le știe pe toate. CICERO, *De nat. deor.* I, 12. Aerul, pe care Apolloniatul obișnuiește să-l numească zeu⁴, ce înțeles sau ce formă de zeu poate avea?

9. ARISTOTEL, *Meteor.* II, 2, 355 a, 21. Și aceștia se lovesc de aceeași dificultate ca și acei⁵ care spun că la început existînd doar umiditatea și pămîntul, iar spațiul din jurul pămîntului fiind încălzit de soare, astfel s-a născut aerul și întregul cer s-a mărit; aerul a fost în același timp cauza vînturilor și a solstițiilor.

10. AËT. II, 1, 3 (D. 327) Diogenes spune că lumile se succed, [se nasc și mor] în număr infinit. I. 6 (D. 328) Diogenes și Melissos spun că Tot-ul este infinit, dar că lumea noastră este finită în timp. II, 4, 6 (D. 331). Diogenes,

Anaximandros și Leucippos spun că lumea este mîni-toare.

12. — II, 13, 5. Diogenes spune că aștrii sînt ca și piatra poroasă și îi numește exhalatii ale lumii. Ei ar fi aprinși. În același timp cu aștrii vizibili se învîrtesc și pietre invizibile, lipsite de nume din această pricină; adesea ele cad pe pămînt și se sting ca aștrul de piatră căzut aprins lingă Aigos Potamos.

13. — II, 20, 10 (D. 349) Diogenes spune că soarele este din piatră poroasă, iar razele care ies din eter pătrund într-însul.

14. — II, 25, 10 (D. 356) Diogenes spune că luna este un corp luminos străpuns de găuri.

16. — III, 3, 8 (D. 368) Diogenes menționează izbirea focului de norul umed ca pricinuind tunetul prin atingere, iar fulgerul prin iluminare; el mai consideră drept cauză a tunetului suflul (de aer pricinuit de izbirea focului). SENECA, *Qu. nat.* II, 20: Diogenes din Apollonia spune că unele tunete se nasc din foc, altele din vînt; focul naște acele tunete pe care le precede și le anunță; vîntul produce acele tunete care răsună fără lumină.

18. SENECA, *Qu. nat.* IV, 2, 28. După Diogenes din Apollonia, soarele absoarbe umiditatea; pămîntul uscat o reia de la mare și de la celelalte ape.

19. TEOFRAST, *De sens.* 39 sq. (D. 510) Diogenes a atribuit aerului senzații, așa după cum i-a atribuit viață și inteligență; s-ar putea deci spune că el le atribuie asemănătorului, pentru că, după el, nu ar exista nici acțiune, nici lucru acționat, dacă nu ar proveni toate dintr-un singur principiu. Mirosul ar fi de asemenea legat de aerul din jurul creierului; pentru că acest aer este dens și proporțional mirosului; creierul, dimpotrivă, este rarefiat și dilatat de micile vase a căror orînduire nu este în raport cu mirosurile și nu admite amestecul lor; însă, este clar că, dacă există un aer a cărui desime să fie echilibrată,

acela este mirositor. (40) Auzul se produce cînd mișcarea aerului din urechi, provocată de mișcarea aerului din afară, pătrunde la creier. Vederea se produce prin mijlocirea imaginii pe pupilă; amestecul cu aerul lăuntric aduce apoi senzația; ca dovadă, cînd se produce inflamația venelor, nu se mai face amestec cu aerul interior și nu mai vedem, deși imaginea există. Gustul se datorește caracterului relaxat și fin al țesutului limbii. În ce privește pipăitul, Diogenes nu a determinat nici cînd se produce, nici la ce se aplică. Dar după aceasta el încearcă să spună de ce și ale cui simțuri sînt cele mai fine. (41) Mirosul este mai fin la cel ce are mai puțin aer în cap, pentru că acest aer se amestecă mai repede. Acest simț este favorizat în cazul în care aspirarea aerului se face printr-o conductă mai lungă și mai strînsă, pentru că senzația se produce astfel mai repede; de asemenea, unele animale au mirosul mai fin decît omul; dealtfel, acesta simte mai ales atunci cînd mirosul este echilibrat în amestecul cu aerul. Auzul este cu atît mai fin, cu cît venele sînt mai subțiri și tubul auditiv mai scurt, mai strîmt și mai direct, iar urechea mai dreaptă și mai mare. Într-adevăr, aerul urechilor fiind mișcat, mișcă aerul interior; dacă deci tubul este prea larg, mișcarea aerului, necăzînd pe un corp în repaos, produce un sunet și un zgomot nearticulat. (42) Vederea este cu atît mai pătrunzătoare cu cît aerul și venele sînt mai subțiri, ca și în cazul celorlalte simțuri, și cu cît ochiul este mai strălucitor. Imaginea se produce mai ales prin culoarea opusă; astfel ochii negri văd mai bine ziua și percep mai bine obiectele strălucitoare; ochii de culoare opusă văd mai bine noaptea. Dovadă că senzația se datorește aerului interior, care este o mică parte din divinitate, este faptul că adesea atenția, îndreptată asupra anumitor obiecte, ne face să nu vedem și să nu auzim altele. (43) Plăcerea și durerea se produc astfel: cînd aerul se amestecă cu singele în cantitate mare și îl face ușor, potrivit cu natura, și pătrunde în tot corpul, atunci se produce plăcerea; cînd amestecul nu se face potrivit cu natura, singele se face greu, devine mai slab și mai gros și atunci se produce durerea. La fel se întîmplă și cu buna dispoziție, cu sănă-

tatea și cu opusele acestora. Limba este organul care îngăduie cel mai bine să se aprecieze sănătatea organismului; aceasta, deoarece este foarte sensibilă, cu un țesut foarte subțire, toate venele sfârșind într-însa, astfel că prezintă numeroase semne în caz de boală. În același fel sînt aici indicate culorile celorlalte animale; căci toate aceste culori, oricare și oricîte ar fi ele, apar aici. (44) Cum am spus, inteligența este atribuită aerului curat și uscat, pentru că umiditatea împiedică gîndirea; astfel, în somn, în beție sau după multă mîncare, inteligența este mai slabă. Că umiditatea îi este vătămătoare, stă mărturie inferioritatea intelectuală a celorlalte animale, care respiră aerul ieșind din pămînt și a căror hrană este mai umedă decît a noastră. Păsările respiră un aer curat, însă natura lor este cea a peștilor; carnea lor este foarte densă și nu îngăduie aerului să circule în tot corpul, ci îl oprește în interior; de asemenea ele digeră repede hrana, însă sînt lipsite de gîndire. În afară de hrănire, gura și limba au o anumită funcție, dar animalele nu pot vorbi între ele. Plantele, neavînd cavitatea internă și nelăsînd să le intre aerul, sînt cu totul lipsite de gîndire. (45) Aceași cauză îi lipsește și pe copii de gîndire, pentru că la ei umiditatea este excesivă, astfel că aerul nu poate pătrunde în tot corpul, ci se adună însprespe piept, ceea ce îi face proști și fără judecată. Ei sînt supărăcioși și nestatornici, trecînd de la o extremă la alta, pentru că aerul din micul lor corp este totuși în cantitate mare. Tot așa se produce uitarea, cînd aerul nu circulă în tot corpul și nu se păstrează legătura părților; dovadă este că atunci cînd voiești să-ți amintești, simți o greutate în piept; de îndată însă ce îți amintești, simți risipirea și ușurarea durerii.

20. ARISTOTEL, *De anima* I, 2, 405 a 21. Diogenes ca și unii dintre ceilalți [filosofi] consideră [sufletul] ca aer, încredințat că acesta este alcătuit din cele mai mici particule și că este principiul tuturor; și că de aceea sufletul cunoaște și produce mișcare: fiindcă el este primul și din el pornesc celelalte, el cunoaște; dat fiind că este cel mai subtil element, este capabil de mișcare.

21. AËT. IV, 16, 3 (D. 406) Diogenes spune că auzul se naște cînd aerul din cap este lovit și mișcat de voce.

28. — V, 15, 4 (D. 426) Diogenes spune că pruncii se nasc fără suflet, dar curînd căldura atrage în plămîni aerul rece din afară.

29. — V, 24, 3 (D. 436) Diogenes spune că dacă tot sîngele din cap curge în vene și dacă împinge aerul închis spre piept în sus și spre abdomen în jos, se produce somnul, iar temperatura pieptului se ridică ; dacă tot aerul părăsește venele, urmează moartea.

30. ARISTOTEL, *De gen. et corr.* II, 5, 332 b. Unii⁶ presupun că aerul se schimbă atît în foc cît și în apă, iar apa atît în aer cît și în pămînt, iar elementele extreme nu se transformă unele în altele.

31. SIMPLICIUS, *Phys.* 153, 13. După aceea, Diogenes arată că sămînța viețuitoarelor este de aer și că gîndurile se nasc atunci cînd aerul cuprinde cu ajutorul venelor întregul corp, împreună cu sîngele.

B) FRAGMENTE

2. SIMPL., *Phys.* 151, 28 (2). Iar mie mi se pare, spunînd aceasta pe scurt, că toate cele ce există sînt transformări din aceeași materie primordială și că sînt de același fel. Iar aceasta este evident. Căci, dacă ceea ce este în această ordine universală — pămînt și apă și aer și foc și toate cîte apar în această lume — ar fi diferite unele de altele, adică deosebite prin natura lor, și dacă nu ar rămînea aceeași [substanță materială] în multiplele schimbări și prefaceri, atunci nu s-ar putea amesteca în nici un fel unele cu altele și nici nu ar putea aduce unele altora nici folos, nici pagubă ; și nici o plantă nu ar putea răsări din pămînt, nici un animal și nici altceva, dacă [toate] nu ar fi alcătuite în așa fel încît să fie unul și același lucru. Dar toate acestea sînt transformări ale aceleiași (materii primordiale) și devin

cînd într-un fel cînd în altul și apoi se întorc în aceeași (materie primordială).

3. — [4^a]. Căci fără puterea gândirii ar fi imposibil ca (materia primordială) să fie împărțită în așa fel, încît în toate să aibă măsura cuvenită, în iarnă și vară, în zi și noapte, în ploaie, vînt și cer senin; și, dacă ne gândim bine, găsim că toate celelalte sînt alcătuite cît se poate mai frumos.

4. — [4^b]. Iată, în afara acestora, și următoarele puternice dovezi: omul și celelalte vietăți trăiesc respirînd aer, iar acesta este pentru ele suflet și inteligență, cum se va mai arăta limpede în această scriere; căci, dacă pierd aerul, viețuitoarele mor, iar inteligența lor dispare.

5. — [6]. După părerea mea, această [materie primordială] înzestrată cu inteligență este ceea ce oamenii numesc aer, toate fiind orînduite și guvernate de către acesta. Căci aerul îmi pare a fi zeu⁷, și se întinde peste tot și conduce totul și este în totul. Și nu există nimic care să nu participe la acesta. Totuși, nu există nimic care să participe la el în același chip ca altul, ci există multe feluri de inteligență, ca și de aer. Căci el are felurite stări, cînd mai cald, cînd mai rece, cînd mai uscat, cînd mai umed, cînd mai liniștit, cînd mișcat mai tare. Și mai există într-insul nenumărate alte transformări și infinite culori și gusturi. Iar sufletul este la toate viețuitoarele unul și același, anume aer, și anume mai cald decît acela din afară, în care noi ne aflăm, dar mult mai rece decît cel din apropierea soarelui⁸. Căldura aceasta nu este aceeași la toate viețuitoarele (doar, nici la oameni nu este aceeași), ci diferă, nu mult, ci atît cît să rămînă de același fel. Totuși, nici un lucru din cele ce sînt supuse schimbării nu poate fi în totul asemănător altuia fără să se identifice cu el. Așadar, întrucît schimbările sînt variate, viețuitoarele sînt și ele multe și variate. Ele nu sînt identice nici în ce privește înfățișarea, nici în privința felului lor de viață, nici ca inteligență. Și totuși viețuitoarele trăiesc, văd și aud prin aceeași (materie primordială). De asemenea, în ce privește inteligența, toate o au din același izvor.

6. — [7]. Iată cum e cu venele în om : există două principale ; ele străbat pîntecele de-a lungul şirei spinării, una la dreapta, alta la stînga, fiecare în coapsa corespunzătoare, şi se urcă spre cap, alături de clavicule, prin gît. Din acestea se răspîndesc în tot corpul celelalte vene, din (vena) dreaptă în partea dreaptă, din cea stîngă în partea stîngă ; două, deosebit de mari, din apropierea şirei spinării, merg la inimă ; alte două, mai sus, străbat pieptul pe sub umăr şi continuă, fiecare în mîna care este de partea ei ; una este numită vena splinei, alta a ficatului. Capătul lor se desparte astfel : una merge pînă la degetul mare, alta la palmă ; plecînd de aici, se ramifică alte vene subţiri, care se răspîndesc în mai multe locuri în restul mîinii şi în degete. Din cele două numite, altele mai subţiri merg pe partea dreaptă în ficat, pe partea stîngă în splină şi rinichi.

Cele care străbat coapsele se împart la articulaţia acestora şi se răspîndesc în coapsa superioară. Ramificarea lor principală trece în dosul coapsei superioare ; ea este vizibilă din afară ; o alta, mai subţire, este în partea lăuntrică a coapsei superioare. Apoi, după ce a trecut de genunchi, coboară în pulpe şi în picioare, pînă la talpă, ca să se termine în degete, după cum celelalte vene, în partea de sus a corpului, merg pînă la mîini. Multe alte vene secundare pleacă de la cele principale şi se răspîndesc în pîntece şi în regiunea coastelor.

Acelea care, străbătînd gîtul, merg pînă la cap, apar foarte distinct ; de la fiecare dintr-însele, unde se termină, pleacă multe alte vene care se ramifică în cap ; şi anume cele din dreapta merg la stînga ; cele din stînga, la dreapta. Capătul lor este la urechi.

Lîngă vena cea groasă se găseşte, în regiunea gîtului, de fiecare parte, o alta mai mică, în care se varsă cele mai multe din acele care vin de la cap. Ele străbat gîtul în interior şi de la fiecare dintr-însele, pleacă, sub omoplat, ramificări care merg la mîini. Se deosebesc la fel, în apropiere de vena splinei şi a ficatului, alte vene mai puţin însemnate,

care sînt tăiate cînd există o boală sub piele ; cînd boala este în pîntece, se deschid vena splinei și cea a ficatului.

Alte vene mai pornesc din acestea sub mamele ; altele mai mici se desprind de fiecare parte și străbat măduva pînă la testicule. Altele merg sub piele și în carne la rinichi și sfîrșesc, la bărbați, în testicule, la femei, în matrice. Primele vene care ies din abdomen sînt mai mari, apoi ele se micșorează, pînă cînd trec de la dreapta la stînga și de la stînga la dreapta. Acestea se numesc vene seminale. Sîngele cel mai gros este absorbit de părțile carnoase, dar cînd trece de acolo în locurile pe care le-am numit, se subțiază, se încălzește și devine spumos.

C) IMITAȚIE

1. PHILEMON fr. 91 (II, 505 k), 8. „Eu sînt acela căruia nimeni, nici zeu, nici om, nu-i rămîne ascuns, indiferent de fapta pe care o săvîrșește, pe care are intenția de a o săvîrși, sau a săvîrșit-o de mult — eu, aerul, ce pot fi numit și Zeus. Eu sînt ceea ce este în stare să facă divinitatea în tot locul : aci, în Atena, dincolo, în Patras, în Sicilia, în toate orașele, în toate casele, în voi toți. Nu există nici un lăcaș în care să nu fie aerul. Dar cine este în tot locul, cu necesitate știe tot, întrucît este pretutindeni”⁹.

NOTE

¹ Deși mărturia aceasta este reprodusă și de alți scriitori antici (de ex. Augustin, *De civit. Dei* VIII, 2), totuși ea este lipsită de valoare istorică.

² Probabil că și lui Diogenes i s-a adus, ca și lui Anaxagoras, învinuirea de ateism.

³ Scrierea aceasta este autentică dar titlul ei s-ar putea să dateze abia din epoca alexandrină.

⁴ Vezi și notația lui Teofrast, care spune că Diogenes din Apollonia numea aerul din lăuntru corpului „o mică parte din divinitate” (*Despre senzații* 42). Asemenea reflecții privind „divinitatea” trebuie puse în raport cu probabila acuzație de ateism adusă filosofului.

⁵ Textul lui Aristotel se referă în primul rând la ideile lui Diogenes din Apollonia, nu la părerile altora.

⁶ E vorba aici și de Diogenes.

⁷ Apare aici o controversă în critica doxografică, întrucât unele manuscrise indică, în loc de θεός „zeu”, ἦθος (*ethos*) sau νοῦς (*nous*), care înseamnă, respectiv, „obicei” și „intelect”.

⁸ Această afirmație a lui Diogenes din Apollonia i-a făcut pe unii doxografi să-l atribuie ideea că substanța primordială ar fi o materie intermediară între aer și foc, nu aerul (a se vedea Porphyrios, la Simplicius, *Physica* 25, 8 și 151, 20).

⁹ Versuri dintr-o comedie a lui Philemon (361—263 î.e.n.), reprezentant minor al noii comedii, versuri în care e vorba de ideile lui Diogenes din Apollonia.